

# Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume II - Nº 3  
**2021**

ISSN 2675-4673

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**Volume 2 – N. 3**

**2021**

## Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 2, n. 3 (2021) – Curitiba, 2021.

110p.: il.: 30 cm

**ISSN 2675-4673**

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 2 n.3, 2021. 110p

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil



**Volume 2- N. 3 - 2021**

**ISSN 2675-4673**

## **EXPEDIENTE**

### **Editor**

Adriano Furtado Holanda  
(Universidade Federal do Paraná)

### **Editores Associados**

Anna Luiza Coli  
(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)  
Camila Muhl  
(FAE-Centro Universitário)  
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Giovanni Jan Giubilato  
(Universidade Federal de Lavras)  
Paulo Coelho Castelo Branco  
(Universidade Federal da Bahia)  
Victor Luis Portugal Clavisso  
(Georg-August Universität Göttingen)  
Yuri Ferrete  
(Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

### **Conselho Editorial**

Adelma Pimentel (Universidade Federal do Pará)  
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)  
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)  
Antonio Ziri6n Quijano (Universidad Nacional Aut6noma de M6xico)  
Carlos Moruj6o (Universidade Cat6lica Portuguesa)  
Cris6stomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense)  
Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano)  
Danilo Saretta Ver6ssimo (Universidade Estadual Paulista/Assis)  
Eduardo Comarnich (Universidade Federal de Juiz de Fora)  
Ewerton Helder Bentes Castro (Universidade Federal do Amazonas)  
Giovanni Jan Giubilato (Universidade Federal de Lavras)  
Il6no Izidio da Costa (Universidade de Bras6lia)  
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (Universidade Federal de Roraima)  
Jos6 Olinda Braga (Universidade Federal do Cear6)  
Julio C6sar Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Colombia)  
Marcos Aur6lio Fernandes (Universidade de Bras6lia)  
Mar6a Lucrecia Rovaletti (Universidade de Buenos Aires)  
Mariana Cardoso Puchivailo (FAE-Centro Universit6rio)  
Michael Barber (Saint Louis University)  
Nilton J6lio de Faria (Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas)  
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)  
S6vio Passafaro Peres (Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto)  
Shirley Mac6do Vieira de Melo (Universidade Federal do Vale do S6o Francisco)

**Diagramação e Arte Final**  
Innovart Publicidade

**Financiamento**

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

**Apoio**

Associação Brasileira de Psicologia Fenomenológica (Abrapfe)

**Produção Editorial**

Yuri Ferrete (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Victor Luis Portugal Clavisso (Universidade Federal do Paraná)

**Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos**

Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe>

**Editor**

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências  
E-mail: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com)

---

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

---

# SUMÁRIO

## Editorial

<b>Editorial (Português) – (Espanhol) – (Inglês) .....</b>	<b>VII</b>
--	------------

## Artigos

<b>Contributos de Ludwig Binswanger para uma Antropologia Fenomenológica .....</b>	<b>319</b>
Carlos Morujão (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)	
<b>O Corpo Animado: Para uma Fenomenologia do Estrato da Animalidade .....</b>	<b>327</b>
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)	
<b>Creencia y Afectividad. Un Capítulo de Antropología Filosófica .....</b>	<b>333</b>
Javier San Martín (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, Espanha)	
<b>The Psychic Subject and the Spiritual Subject in Husserl´s Ideas II .....</b>	<b>346</b>
Nathalie de la Cadena (Universidade Federal de Juiz de Fora)	
<b>Prolegômenos aos “Prolegômenos” (Sobre o Lugar das “Investigações Lógicas” no Psicologismusstreit) .....</b>	<b>356</b>
Mario Ariel González Porta (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)	
<b>O Imprevisível Capaz de Mudar Tudo: Anotações sobre o Fenômeno do Acontecimento .....</b>	<b>366</b>
Marcelo Fabri (Universidade Federal de Santa Maria)	
<b>Psicopatologia e Fenomenologia da Parafrenia .....</b>	<b>373</b>
Nuno Borja Santos (Serviço de Psiquiatria, Hospital Prof. Doutor Fernando Fonseca, Amadora, Portugal)	
<b>Ser-e-Estar-Entre: A Condição Intersubjetiva da Relação Terapêutica .....</b>	<b>378</b>
Lucia Marques Stenzel (Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre)	
<b>Promoção da Saúde e seus Primeiros Fundamentos: Questões Históricas e Fenomenológicas .....</b>	<b>392</b>
Yuri Alexandre Ferrete (Universidade de Lisboa/ Pontifícia Universidade Católica do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná)	
<b>A Era da Técnica e Modos de Existência no Contemporâneo .....</b>	<b>401</b>
Samira Meletti da Silva Goulart (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) & Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)	

## Tradução - Texto Clássico

<b>El Tercero Indiscreto. Proyecto de Fenomenología Genética .....</b>	<b>411</b>
Marc Richir	



## EDITORIAL

Em 2009, na cidade de Curitiba, Paraná, um novo movimento em torno da Fenomenologia foi iniciado, vinculado particularmente ao curso de Psicologia, e organizado pelo Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade da Universidade Federal do Paraná. Ali, de forma ainda tímida, buscou-se resgatar algumas fontes reflexivas do entrelaçamento entre Fenomenologia e Psicologia que, como sabemos, acompanhou a própria formação do movimento fenomenológico em torno de Husserl; bem como reflexões filosóficas e fundamentações críticas para as práticas psicológicas.

A partir daquele ano, o evento – que começou como um congresso regional – foi sendo realizado a cada dois anos, e trilhando caminhos de crescimento que culminaram, no último encontro presencial, em 2019, com mais de 800 participantes das mais diversas áreas. Finalmente, em 2021, em meio à pandemia, o Congresso (já internacional desde 2017), foi realizado de forma inteiramente online – como o III Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia, e o V Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia. Apesar do nome, desde seu início em 2009, sempre foi um congresso aberto, que buscou congregar e não segregar; e que reuniu pesquisadores, pensadores e estudiosos dos mais diversos campos do saber, muito além da Psicologia e da Filosofia.

Agora, a revista *Phenomenology, Humanities and Sciences* traz, neste número, algumas das contribuições apresentadas no evento de 2021, com participações nacionais e internacionais. Em *Contributos de Ludwig Binswanger para uma Antropologia Fenomenológica*, o Prof. Carlos Morujão, da Universidade Católica Portuguesa, nos apresenta o caminho de aproximação e afastamento do psiquiatra suíço com os pensamentos de Husserl e de Heidegger, mas aponta para duas constantes: o fato da fenomenologia abrir o olhar do terapeuta e, com isto, permitir situar o homem no mundo. Assim, a tarefa fenomenológica de compreensão da experiência vivida é permanente, e redefine as fronteiras entre o normal e o patológico. Em seguida, no artigo *O Corpo Animado: Para uma Fenomenologia do Estrato da Animalidade*, Pedro M. S. Alves, da Universidade de Lisboa, Portugal, descreve o processo de autoadoção de nós mesmos, distinguindo o sentido da separação entre corpo e mente, bem como a sobreposição mente-corpo. Na sequência, discorre sobre uma “subjetividade animal”, referindo ao tema da descentralização da mente.

A Antropologia Filosófica se faz presente no texto de Javier San Martín, da Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, Espanha, no texto *Creencia y Afectividad. Un Capítulo de Antropología Filosófica*. No manuscrito, se reflete sobre a virada emocional na Fenomenologia de Husserl, discutindo a crença como traço da atitude natural, embora inclua um elemento afetivo, e a virada presente na fenomenologia genética.

No texto *The Psychic Subject and the Spiritual Subject in Husserl's Ideas II*, Nathalie de la Cadena, da Universidade Federal de Juiz de Fora, busca evidenciar a relação entre sujeito psíquico e sujeito espiritual, fundamental para a compreensão da intersubjetividade, tomando por base as discussões husserlianas em *Ideias II*. O Prof. Mario Ariel González Porta (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), em *Prolegômenos aos “Prolegômenos” (Sobre o Lugar das “Investigações Lógicas” no Psicologismustreit)*, busca esclarecer o lugar das *Investigações Lógicas* de Husserl, primeiramente de um ponto de vista histórico e filosófico, e posteriormente sistemático.

Em *O Imprevisível Capaz de Mudar Tudo: Anotações sobre o Fenômeno do Acontecimento*, Marcelo Fabri (Universidade Federal de Santa Maria) nos fala do acontecimento e de como este afeta a subjetividade, destacando sua tripla característica fundamental: a imprevisibilidade, a dádiva e a fecundidade. No manuscrito *Psicopatologia e Fenomenologia da Parafrenia*, Nuno Borja Santos (Serviço de Psiquiatria, Hospital Prof. Doutor Fernando Fonseca, Amadora, Portugal) traça um histórico do conceito de parafrenia, desde Kahlbaum até o final do século XIX, apontando as principais diferenças psicopatológicas em relação à esquizofrenia. Finalmente, sublinha as características fenomenológicas do paciente.



Em *Ser-e-Estar-Entre: A Condição Intersubjetiva da Relação Terapêutica*, Lucia Marques Stenzel (Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre) propõe uma compreensão da relação terapêutica a partir de sua esfera relacional, buscando desvelar o processo em seus aspectos ônticos e ontológicos. O tema da clínica também aparece em *Promoção da Saúde e seus Primeiros Fundamentos: Questões Históricas e Fenomenológicas*, de Yuri Alexandre Ferrete (Universidade de Lisboa/ Pontifícia Universidade Católica do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidade Federal do Paraná), que buscam analisar o conceito de Promoção de Saúde e a compreensão de sujeito dali decorrente. Acabam por afirmar a ideia de um sujeito como individualidade, como sujeito da técnica e fixado num mundo de determinações. Discussão similar ao texto *A Era da Técnica e Modos de Existência no Contemporâneo*, de autoria de Samira Meletti da Silva Goulart (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), no qual analisam as relações de existência contemporâneas, a partir de Heidegger e Bauman, buscando investigar a dimensão psicológica em sua interface com as questões sociais.

Finalizamos este número com uma tradução, para o espanhol, do texto original em francês de Marc Richir, *El Tercero Indiscreto. Proyecto de Fenomenología Genética*.

Boa leitura a todos.

Adriano Furtado Holanda  
(Editor)





## EDITORIAL

En la ciudad de Curitiba (Paraná, Brasil) inició en 2009 un nuevo movimiento en torno a la Fenomenología, particularmente vinculado a la carrera de Psicología, organizado por el *Laboratorio de Fenomenología y Subjetividad* de la Universidad Federal de Paraná. Allí, aún tímidamente, buscamos rescatar algunas fuentes reflexivas del entrelazamiento entre Fenomenología y Psicología que, como sabemos, acompañó la formación misma del movimiento fenomenológico en torno a Husserl; así como reflexiones filosóficas y fundamentos críticos para las prácticas psicológicas.

Desde ese año, el evento – que comenzó como un congreso regional – se realizó cada dos años, y siguió sendas de crecimiento que culminaron con un encuentro presencial en 2019 que contó con más de 800 participantes de las más diversas áreas. Finalmente, en 2021, en medio de la pandemia, se realizó de manera completamente virtual el *III Congreso Internacional de Fenomenología y Psicología* (internacional desde 2017) y el *V Congreso Brasileño de Psicología y Fenomenología*. Desde su creación y a pesar de su nombre, el Congreso se mantuvo siempre abierto a múltiples perspectivas, pues su objetivo era congregarse y no segregarse; reunió a investigadores, pensadores y estudiosos de los más diversos campos del saber, mucho más allá de la Psicología y la Filosofía.

Ahora, la revista *Phenomenology, Humanities and Sciences* trae en este número algunos de los aportes ofrecidos en el evento de 2021, con una amplia participación nacional e internacional. En *Las Contribuciones de Ludwig Binswanger a una Antropología Fenomenológica*, el Prof. Carlos Morujão, de la Universidad Católica Portuguesa, presenta el camino del psiquiatra suizo hacia y desde el pensamiento de Husserl y Heidegger, pero señala dos constantes: el hecho de que la fenomenología abre los ojos del terapeuta y, con ello, nos permite situar al hombre en el mundo. Así, la tarea fenomenológica de comprender la experiencia vivida es permanente, y redefine los límites entre lo normal y lo patológico. Luego, en el artículo *El Cuerpo Animado: Hacia una Fenomenología del Estrato de la Animalidad*, Pedro M. S. Alves, de la Universidad de Lisboa (Portugal) describe el proceso de entrega de nosotros mismos, distinguiendo el significado de la separación entre cuerpo y mente, así como la superposición mente-cuerpo. A continuación, habla de una “subjetividad animal”, refiriéndose al tema de la descentralización de la mente.

La Antropología Filosófica está presente en el texto de Javier San Martín, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid, España), en el texto *Creencia y Afectividad. Un capítulo de antropología filosófica*. En el manuscrito, reflexiona sobre el giro emocional en la Fenomenología de Husserl, discutiendo la creencia como un rasgo de la actitud natural, aunque incluye un elemento afectivo, y el giro presente en la fenomenología genética.

En el texto *El sujeto anímico y el sujeto espiritual en Ideas II de Husserl*, Nathalie de la Cadena, de la Universidad Federal de Juiz de Fora, busca resaltar la relación entre el sujeto psíquico y el sujeto espiritual, fundamental para la comprensión de la intersubjetividad, basado en las discusiones husserlianas en *Ideas II*. A continuación, Mario Ariel González Porta (Pontificia Universidad Católica de San Paulo), en *Prolegómenos a los “Prolegómenos”*. (sobre el lugar de las “Investigaciones lógicas” en el *Psychologismustreit*), busca esclarecer el lugar de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, principalmente desde un punto de vista histórico y filosófico, y luego sistemática.

En *Lo Impredecible Capaz de Cambiarlo Todo: Notas sobre el Fenómeno del Acontecimiento*, Marcelo Fabri (Universidad Federal de Santa María) nos habla sobre el acontecimiento y cómo afecta la subjetividad, destacando su triple característica fundamental: imprevisibilidad, don y fecundidad. En el manuscrito *Psicopatología y Fenomenología de la Parafrenia*, Nuno Borja Santos (Servicio de Psiquiatría, Hospital Prof. Doctor Fernando Fonseca, Amadora, Portugal) traza una historia del concepto de parafrenia, desde Kahlbaum hasta finales del siglo XIX, señalando las principales diferencias psicopatológicas en relación con la esquizofrenia.



Finalmente, subraya las características fenomenológicas del paciente.

En *Ser-y-estar-entre: la condición intersubjetiva de la relación terapéutica*, Lucia Marques Stenzel (Universidad Federal de Ciencias de la Salud de Puerto Alegre) propone una comprensión de la relación terapéutica desde su esfera relacional, buscando desvelar el proceso en sus aspectos óntico y ontológico. El tema de la clínica también aparece en *La promoción de la salud y sus inicios: cuestiones históricas y fenomenológicas*, de Yuri Alexandre Ferrete (Universidade de Lisboa/ Pontificia Universidade Católica do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Universidad Federal de Paraná), buscando analizar el concepto de “Promoción de la Salud” y la comprensión resultante del tema. Terminan por afirmar la idea de un sujeto como individualidad, como sujeto de técnica, fijado en un mundo de determinaciones. Discusión similar al texto *La Era de la Técnica y Modos de Existencia en lo Contemporáneo*, de Samira Meletti da Silva Goulart (Universidad del Estado de Rio de Janeiro) y Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidad del Estado de Rio de Janeiro), donde analizan las relaciones contemporáneas de existencia, desde Heidegger y Bauman, e investigan la dimensión psicológica en su interfaz con lo social.

Terminamos este número con una traducción inédita al español del texto original en francés de Marc Richir, *El Tercero Indiscreto. Proyecto de Fenomenología Genética*.

Feliz lectura a todos.

Adriano Furtado Holanda  
(Editor)



## EDITORIAL

In 2009, in the city of Curitiba city (Paraná, Brazil), a new movement around Phenomenology has started, particularly linked to the Psychology course, and organized by the *Laboratory of Phenomenology and Subjectivity* of the Federal University of Paraná. There, still timidly, we sought to rescue some reflective sources of the intertwining between Phenomenology and Psychology that, as we know, accompanied the very formation of the phenomenological movement around Husserl; as well as philosophical reflections and critical foundations for psychological practices.

From that year onwards, the event – which began as a regional congress – has been held every two years, and followed growth paths that culminated in the last face-to-face meeting, in 2019, with more than 800 participants from the most diverse areas. Finally, in 2021, in the midst of the pandemic, the Congress (already international since 2017), was held entirely online – such as the III International Congress of Phenomenology and Psychology, and the V Brazilian Congress of Psychology and Phenomenology. Despite its name, since its creation in 2009, it has always been an open congress, which sought to congregate and not segregate; and which brought together researchers, thinkers and scholars from the most diverse fields of knowledge, far beyond Psychology and Philosophy.

Now, the journal *Phenomenology, Humanities and Sciences* brings, in this edition, some of the contributions presented at the 2021 event, with national and international participation. In *Ludwig Binswanger's Contributions to a Phenomenological Anthropology*, Prof. Carlos Morujão, from Universidade Católica Portuguesa, presents the Swiss psychiatrist's path towards and away from the thoughts of Husserl and Heidegger, but points out to two constants: the fact that phenomenology opens the therapist's eyes and, with this, allows us to situate the man in the world. Thus, the phenomenological task of understanding the lived experience is permanent, and redefines the boundaries between the normal and the pathological. Then, in the article *The Ensouled Body: Towards a Phenomenology of the Stratum of Animality*, Pedro M. S. Alves, from the University of Lisbon, Portugal, describes the process of self-giving of ourselves, distinguishing the meaning of the separation between body and mind, as well as the mind-body overlap. Next, he talks about an “animal subjectivity”, referring to the theme of decentralization of the mind.

Philosophical Anthropology is present in the text by Javier San Martín, from the Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, Spain, in the text *Belief and Affectivity. A Chapter of Philosophical Anthropology*. In the manuscript, we reflect on the emotional turn in Husserl's Phenomenology, discussing belief as a trait of the natural attitude, although it includes an affective element, and the turn present in genetic phenomenology.

In the text *The Psychic Subject and the Spiritual Subject in Husserl's Ideas II*, Nathalie de la Cadena, from the Federal University of Juiz de Fora, seeks to highlight the relationship between the psychic subject and the spiritual subject, fundamental for the understanding of intersubjectivity, based on the Husserlian discussions in *Ideas II*. Prof. Mario Ariel González Porta (Pontifical Catholic University of São Paulo), in *Prolegomena to "Prolegomena"* (on the place of “Logical Investigations” in *Psicologismusstreit*), seeks to clarify the place of Husserl's Logical Investigations, primarily from a historical and philosophical perspective, and later systematic.

In *The Unpredictable Capable of Changing Everything: Notes on the Phenomenon of the Event*, Marcelo Fabri (Federal University of Santa Maria) tells us about the event and how it affects subjectivity, highlighting its triple fundamental characteristic: unpredictability, gift and fecundity. In the manuscript *Psychopathology and Phenomenology of Paraphrenia*, Nuno Borja Santos (Psychiatry Service, Hospital Prof. Doutor Fernando Fonseca, Amadora, Portugal) traces a history of the concept of paraphrenia, from Kahlbaum to the end of the 19th century, pointing out the main psychopathological differences in relation to schizophrenia. At the end, he underlines the phenomenological characteristics of the patient.



In *Being-in-between: the intersubjective condition of the therapeutic relation*, Lucia Marques Stenzel (Federal University of Health Sciences of Porto Alegre) proposes an understanding of the therapeutic relationship from its relational sphere, seeking to unveil the process in its aspects ontic and ontological. The theme of the clinic also appears in Health Promotion and its early foundations: historical and phenomenological issues, by Yuri Alexandre Ferrete (Universidade de Lisboa/ Pontifícia Universidade Católica do Paraná) & Adriano Furtado Holanda (Federal University of Paraná), which seeks to analyze the concept of Health Promotion and the resulting understanding of the subject. They end up affirming the idea of a subject as individuality, as a subject of technique and fixed in a world of determinations. Discussion similar to the text *The Era of Technique and Modes of Existence in the Contemporary*, by Samira Meletti da Silva Goulart (University of the State of Rio de Janeiro) and Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (University of the State of Rio de Janeiro), in the which they analyze contemporary existence relations, from Heidegger and Bauman, seeking to investigate the psychological dimension in its interface with social issues.

We end this edition with a translation, into Spanish, of the original French text by Marc Richir, *El tercero indiscreto. Proyecto de fenomenología genética*.

Happy reading everyone

Adriano Furtado Holanda  
(Editor)

Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**ARTIGOS**  
**DOSSIER ARON GURWITSCH**



# CONTRIBUTOS DE LUDWIG BINSWANGER PARA UMA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Ludwig Binswanger's Contributions to a Phenomenological Anthropology

CARLOS MORUJÃO \*

Las Contribuciones de Ludwig Binswanger a una Antropología Fenomenológica

**Resumo:** A relação de Ludwig Binswanger com a fenomenologia pode ser descrita como consistindo numa aproximação inicial ao pensamento de Husserl, seguida de um afastamento parcial em resultado de um contacto como pensamento de Martin Heidegger, e uma reaproximação final. Neste longo trajecto, de mais de 45 anos, duas ideias permaneceram constantes: 1) a fenomenologia liberta o olhar do psicoterapeuta, permitindo-lhe observar domínios da realidade humana que a conceptualização própria da psiquiatria "oficial" tende a ocultar; 2) a fenomenologia permite situar o homem no mundo e compreender o sentido das experiências vividas desse mesmo mundo. Nesta ordem de ideias, propomo-nos, neste artigo, mostrar de que modo, para Binswanger, numa psicopatologia fenomenológica, a psique humana é encarada como o lugar de uma tarefa permanente, que impede que se estabeleçam fronteiras rígidas entre o normal e o patológico: a saber, a tarefa de se reestruturar para lidar com a realidade, combatendo as forças de desagregação que a ameaçam, tanto vindas do mundo, como do interior de si mesma.

**Palavras-Chave:** Binswanger, fenomenologia, ser-no-mundo, normal e anormal, espacialização e temporalização.

**Abstract:** Ludwig Binswanger's relations with phenomenology can be described as consisting of an initial approximation to Husserl's thought, followed by a partial departure as the outcome of a contact with the philosophy of Martin Heidegger, and a final rapprochement. In this long journey, spanning more than 45 years, two ideas have remained constant: 1) phenomenology frees the psychotherapist's gaze, allowing him to observe domains of human reality that the conceptualization of "official" psychiatry tends to hide; 2) phenomenology allows placing man in his own world and understanding the meaning of lived experiences in that same world. In this order of ideas, we intend, in this paper, to show how, for Binswanger, in a phenomenological psychopathology, the human psyche is seen as the place of a permanent task, which prevents the establishment of rigid boundaries between the normal and the pathological: namely, the task of restructuring itself to deal with reality, fighting the forces of disintegration that threaten it, coming both from the world and from within itself.

**Keywords:** Binswanger, Phenomenology, being in the world, normal and abnormal, spacialization and temporalization.

**Resumen:** La relación de Ludwig Binswanger con la fenomenología puede describirse como una aproximación inicial al pensamiento de Husserl, seguida de un alejamiento parcial como resultado de un contacto con el pensamiento de Martin Heidegger, y un acercamiento final. En este largo camino de más de 45 años, dos ideas han permanecido constantes: 1) la fenomenología libera la mirada del psicoterapeuta, permitiéndole observar dominios de la realidad humana que la conceptualización de la psiquiatría "oficial" tiende a ocultar; 2) la fenomenología permite situar al hombre en el mundo y comprender el significado de las experiencias vividas en ese mismo mundo. En este orden de ideas, nos proponemos, en este artículo, mostrar cómo, para Binswanger, en una psicopatología fenomenológica, el psiquismo humano es visto como el lugar de una tarea permanente, que impide establecer límites rígidos entre lo normal y lo normal. patológico; la tarea de reestructurarse para hacer frente a la realidad, combatiendo las fuerzas de desintegración que la amenazan, tanto desde el mundo como desde dentro de sí misma.

**Palabras-Clave:** Binswanger, fenomenología, ser-en-el-mundo, normal y anormal, espacialización y temporalización.

\* Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos, Universidade Católica Portuguesa. Email: carlosmorujao@ucp.pt . Orcid: 0000-0001-9943-8229



## Introdução

Os estudos sobre a relação entre fenomenologia e psicoterapia, ou fenomenologia e psicanálise, têm já algumas dezenas de anos. A questão continua em aberto, em grande medida devido ao uso muito amplo que psicólogos, psicoterapeutas ou psiquiatras fazem do conceito de fenomenologia. Nem todos, aliás, se referem às mesmas tendências no interior desse vasto continente a que podemos chamar pensamento fenomenológico. Não teremos dele a mesma compreensão, não praticaremos a fenomenologia exactamente da mesma forma, se partirmos de Husserl, de Heidegger, de Sartre ou de Merleau-Ponty, para nomear apenas alguns autores clássicos. Não irei entrar na discussão sobre as variações no método fenomenológico que acontecem quando nos decidimos a seguir o caminho de qualquer um destes autores, com exclusão dos outros. Propõem-me, antes, fazer duas outras coisas. Primeiro, ver até que ponto a fenomenologia, que teve o seu ponto de partida em questões alheias à psicopatologia ou à psicanálise, pode ser útil a estas ciências; segundo, pensar de que forma um olhar fenomenológico sobre aquilo que a psicologia ou a psicopatologia nos dizem acerca do homem, ou, pelo menos, acerca dessa entidade que todos podemos designar pela palavra psique, pode ou não ser enriquecido por contributos provenientes destas ciências. Realizadas estas duas tarefas, que correspondem à 1.<sup>a</sup> e à 2.<sup>a</sup> partes deste texto, discutirei, numa 3.<sup>a</sup> parte, a noção de normalidade. As discussões levadas a cabo nas duas primeiras partes pressupuseram-na sempre. Mas precisaremos ainda de ver um pouco melhor o que ela é e, sobretudo, ver de que forma um estudo da “anormalidade” e de algumas das suas variantes típicas (por exemplo, os casos de psicose) nos permitem compreender um pouco melhor o que designamos por “normal”.

Claro que haverá que perguntar, para começar, que é que os psicólogos e psiquiatras terão visto na fenomenologia que não puderam ver, por exemplo, no Neokantismo ou nas Filosofias da Existência, ou, mais recentemente, em certas tendências da Filosofia Analítica. Temos de reconhecer que a palavra “fenomenologia” possui algum poder de sedução. Ela indica-nos uma tarefa, que parece ser a do próprio pensamento, seja qual for a área em que se exerça: estar perto das coisas, captá-las no momento do seu aparecimento, vê-las sem deixar que o olhar se perturbe graças a teorias mal fundamentadas ou preconceitos arraigados. Foi a possibilidade de levar a cabo esta tarefa que Ludwig Binswanger viu, em primeiro lugar, na fenomenologia de Husserl e di-lo claramente no primeiro texto importante que, em 1922, dedica ao pensamento deste autor. Será este texto (e alguns outros que vão na mesma direcção) que começarei por analisar. São eles que me vão permitir abordar a questão, que já referi, do enriquecimento mútuo das duas disciplinas, fenomenologia e psicopatologia e, por fim, abordar o regime que chamei de normalidade, sem o qual julgo que não será possível uma compreensão satisfatória da natureza do homem.

## 1. Binswanger e a Fenomenologia

No seu ensaio de 1922, intitulado “Über Phänomenologie”, afirma Binswanger que a importância da fenomenologia consiste no facto de que “ela nos reconduz, com a maior energia, à pura e simples contemplação dos fenómenos, e nos ensina a deixar apenas valer aquilo que efectivamente vimos, numa intuição sensível ou categorial, e nos protege do estreitamento do que foi visto por meio de qualquer teoria já fundada.» (Binswanger, 1971, p. 91) Esta apreciação da fenomenologia, refere-se, como é fácil de depreender, a Husserl e às suas *Investigações Lógicas*. A leitura deste ensaio faz-me suspeitar que Binswanger terá feito uma assimilação desnecessária – mas também não foi o único – entre o que Husserl chama percepção categorial, no §46 da 6.<sup>a</sup> Investigação Lógica, e o que noutros passos da mesma 6.<sup>a</sup> Investigação, por exemplo, no § 52, chama “actos de ideação” ou “abstracção ideadora”, e que, mais tarde, em *Ideias I*, designa por intuição ou visão das essências (*Wesensschau*). Outras passagens do ensaio de 1922 poderiam comprová-lo. Não creio que seja muito importante insistir nestas imprecisões conceptuais, excepto no âmbito de uma investigação de carácter filológico. O que há acima de tudo a reter é o modo como Binswanger exprime a sua dívida em relação ao pensamento fenomenológico. Ela situa-se, como afirma mais adiante no mesmo ensaio, pelo menos em três níveis (Binswanger, 1971, p. 109-111). Primeiro, numa compreensão do significado do fenómeno “mundo exterior real”, particularmente importante no caso das psicoses e, em especial, no caso do autismo; segundo, na possibilidade de um esclarecimento das relações entre fenómenos perceptivos e fenómenos imaginários ou alucinatorios; terceiro, na elaboração da distinção entre apreensão e representação, por um lado, e actos judicativos, valorativos ou afectivos, por outro. Esta última distinção, para Binswanger, revela-se particularmente importante na medida em que não é tanto a capacidade de apreensão ou de representação que se encontra modificada no sujeito psicótico quanto o modo de valorizar o percebido, esse sim qualitativamente distinto



do do sujeito normal. É o que se torna evidente, por exemplo, no caso de Van Gogh.

Assim, penso que há em todas estas afirmações de Binswanger duas conclusões a retirar, independentemente de algumas imprecisões do autor. Primeiro, é necessário procurar um acesso directo aos fenómenos, ou seja, um acesso que não seja mediado por teorias que podem oferecer deles uma visão distorcida. Segundo, há várias maneiras de ver e a visão directa vai muito para lá da visão sensível. Daí a referência de Binswanger ao plano “categorial”; ele não é menos visível do que o sensível, há simplesmente que encontrar o modo correcto de aceder a ele.

Vejamos um pouco melhor o que entende Binswanger por “categorial”, através de um exemplo dado pelo próprio Binswanger no início do mencionado ensaio (1971, p. 81). Van Gogh afirmava que a visão de um campo de trigo lhe despertava a sensação de algo “extremamente puro e doce”, semelhante ao sentimento que poderia evocar a ideia de “uma criança adormecida”. Uma forma de explicar a sensação do pintor seria, por exemplo, dizer que as espigas suavemente inclinadas pelo vento lhe lembravam uma criança adormecida e que, por um processo de associação de ideias, o sentimento que a criança desperta no pintor é transferida para o campo de trigo. Este processo, que seria adequado do ponto de vista de uma psicologia associacionista, não explica, segundo Binswanger, aquilo que realmente aconteceu, ou seja, a intuitividade não sensível da pureza e da doçura, que acompanha, tanto a visão do campo de trigo, como a da criança. Socorrendo-me agora de palavras de Husserl, diria que o campo de trigo e a criança adormecida constituem dois momentos singulares de um único e mesmo tipo que se torna visível em ambos (Husserl, 1984, p. 691). Esta libertação do ver relativamente à sensibilidade é uma das principais aquisições da fenomenologia.

Estas afirmações devem completar-se com a apreciação que Binswanger faz do legado de Freud do ponto de vista da Antropologia Filosófica, numa leitura de Freud onde está presente, desta vez, a influência de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, uma apreciação que está em linha com o que, referindo-se a Husserl, tinha dito sobre a fenomenologia em 1922. O que Freud nos fez ver – diz-nos Binswanger numa conferência que pronuncia, em 1956, intitulada “O meu caminho para Freud”, num evento comemorativo do centésimo aniversário do nascimento de Freud – foi a nossa pertença ao mundo e o facto de sempre o termos diante de nós, mesmo nos nossos comportamentos inconscientes. Dez anos antes, numa conferência intitulada “Sobre a corrente de pesquisa Daseinsanalítica em psiquiatria” (Binswanger, 2019<sup>a</sup>, p. 58), afirmara já que as doenças mentais não colocam o homem fora do mundo, pelo contrário, representam modulações do ser-no-mundo e das suas estruturas essenciais. Assim, por exemplo, analisando o que chama de “mundo do avaro”, Binswanger (2019<sup>b</sup>, p. 139) defende que o fenómeno da avareza não pode ser derivado, de um ponto de vista causal, dos processos psíquicos predominantes na “fase anal”, como defende a psicanálise. Os fenómenos de retenção das fezes, de acumulação de dinheiro, de preferência pelos espaços fechados e escondidos, são outras tantas manifestações de uma mesma tonalidade afectiva que se manifesta nesse modo peculiar de ser-no-mundo a que chamamos a avareza.

Há, nos três textos de Binswanger que referi, de 1922, de 1946 e de 1956, várias coisas a ter em conta. A mais importante é a que tem a ver com a contemplação dos fenómenos e o estreitamento da visão que resulta do recurso a uma teoria que não está fundada na contemplação dos fenómenos. A psicopatologia fenomenologicamente orientada permitir-nos-ia contemplar certas zonas do psiquismo que a reflexão levada a cabo pela fenomenologia pura não permite. Como sabemos, até tempos mais recentes, muitos fenomenólogos desconfiavam desta possibilidade, pois tal significaria admitir a existência de fenómenos de que a fenomenologia não saberia dar conta. Basta lembrarmo-nos das longas discussões que, desde os tempos de Eugen Fink e de Merleau-Ponty, os fenomenólogos tiveram sobre o estatuto a conceder ao inconsciente de Freud.

Para muitos fenomenólogos, qualquer investigação sobre “fenómenos inconscientes” só seria possível na base de uma teoria da consciência, em resultado de uma exploração sistemática da vida intencional, das suas modalidades e da correlação entre ela própria e o que nela é visado. Ou seja, se a psicopatologia quer aceder a algo que chama inconsciente, a condição de possibilidade e a legitimidade desse procedimento deverá buscá-las na fenomenologia. Eugen Fink, que mencionei há pouco, e Ludwig Landgrebe, dois famosos discípulos de Husserl, exemplificam esta tendência. A fenomenologia – defendem – constitui uma reflexão completa sobre a actividade intencional, desde os seus níveis inferiores (as reacções sensório-motoras e os movimentos cinestésicos) até aos níveis superiores, como, por exemplo, a actividade judicativa orientada por interesses cognitivos. Cada tipo de objectividade implica realizações intencionais de tipo diferente (Landgrebe, 1963, p. 29): a fenomenologia não “constrói” os fenómenos a partir de uma estrutura subjectiva *a priori*, de tipo kantiano. Mas os fenómenos da fenomenologia são sempre, para utilizar uma expressão da Martin Heidegger, no § 6 de *Ser e Tempo*, *das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende* – ou seja, aquilo que se mostra por si mesmo –, o que significa que todo aquilo que não o faz é fenomenologicamente inapreensível.

Pelo seu nítido contraste com estas opiniões, gostaria de recordar a opinião de Ludwig Binswanger, que afirma que a psicopatologia, em particular, o estudo das psicoses, abre à descrição fenomenológica domínios da vida psíquica que, de outra forma, não lhe seriam acessíveis (Mishara, 2012, p. 182-183). É o que se verifica ao analisarmos o conhecido caso de Suzanne Urbanne. Por um lado, a sua patologia parece uma desorganização de toda a actividade constitutiva normal. Mas, por outro lado, a desorganização é acompanhada de um processo de reorganização, a que poderíamos chamar alucinatório e que tende a reproduzir os traços essenciais do processo constitutivo, embora sujeitando-o a uma lógica “anormal”. Nestes casos, como





diz Binswanger, a percepção de certas coincidências cria a ilusão de uma continuidade na experiência perceptiva. (Compare-se com o procedimento normal exemplificado por Husserl no processo de constituição de um cubo, em que a visada actual de três das suas seis faces deverá ser congruente com a futura visada das restantes três.) Parece-me muito importante o que afirma Binswanger na conferência de 1946, a que já me referi (2019a, p. 69). No fundo, afirma três coisas: a) que temos uma norma para compreender os casos patológicos, constituída pelas estruturas do ser-no-mundo e pelos processos de espacialização e a temporalização das nossas experiências que delas decorrem; b) que conhecemos os desvios a essa norma, por exemplo, as psicoses; c) que tais desvios constituem uma nova norma, dando origem ao “mundo do psicótico”.

Notaria aqui o primeiro grande contributo que uma antropologia fenomenológica pode encontrar nos trabalhos de Binswanger. Seria uma antropologia que não teria apenas, nos seus fundamentos, uma análise dos actos da consciência que são acessíveis na base de uma descrição das experiências conscientes. Chamaria conscientes, mas também normais, a todo o tipo de experiências que satisfaçam as três condições seguintes: 1) há um reconhecimento, pelo sujeito que as realiza, de que elas foram realizadas por si; 2) há uma coincidência entre o sujeito e a totalidade da sua experiência actual; 3) Há um foco da actividade consciente que consiste no que nela é levado a cabo e não nela própria enquanto executante disso (Gallagher & Zahavi, 2008). Ao invés, chamaria patológicas, ou anormais, a todas aquelas experiências em que estas três condições não se encontram presentes, na totalidade ou em parte.

## 2. Aplicações

Sobre as relações entre fenomenologia e psicopatologia, é também interessante comparar as posições de Binswanger quando profere a conferência de 1946, e o que afirmara quase um quarto de século antes, em 1922, em “Über Phänomenologie”. Parece-me existir uma grande proximidade entre o conteúdo destes dois ensaios relativamente a este assunto, mesmo se no ensaio de 1922 a influência predominante é a de Husserl e em 1946 a de Martin Heidegger. Em ambos os ensaios, a psiquiatria, ou a psicopatologia, são consideradas por Binswanger, ciências ónticas, produzem enunciados ónticos, fazem constatações factuais sobre as modalidades do comportamento do Dasein que facticamente ocorrem (Binswanger, 2019a, p. 54). Husserl dizia igualmente, em *Ideias I*, que as ciências ónticas constata regularidades factuais, ao passo que a fenomenologia é uma ciência de essências. Parece-nos ser isto que justifica uma afirmação de 1946 que, a não ser desta forma, seria sobremaneira estranha, embora a linguagem seja agora mais próxima da de Heidegger: a antropologia que a Daseinsanálise propõe é fenomenológica e não ontológica. O que Binswanger quer provavelmente dizer é que esta antropologia tem o seu ponto de partida numa descrição dos fenómenos observáveis na prática clínica, ou seja, as diversas modulações de uma estrutura antropológica essencial, que é caracterizada, de acordo, uma vez mais, com a terminologia heideggeriana de *Ser e Tempo*, como “ser no mundo” (Binswanger, 2019a, p. 58) Tais modulações são particularmente visíveis nos fenómenos de temporalização e espacialização da existência que são característicos dos estados psicóticos, dos quais darei mais adiante alguns exemplos.

Heidegger tinha aberto a porta a uma análise deste tipo de fenómenos no § 23 de *Ser e Tempo*, mas o § 29, onde é discutida a problemática das tonalidades afectivas, não parece retomá-la na perspectiva de um estudo da influência das modulações das tonalidades afectivas na percepção do tempo e do espaço. No § 23 podemos ler a afirmação seguinte: “No Dasein reside uma tendência essencial para a proximidade.” (Heidegger, 1986, p. 105) O que esta frase parece indicar é que a percepção do que se encontra distante não pode ser apenas explicada por factores de natureza causal. Por outras palavras, a intensidade de um estímulo – por exemplo, uma cor vivaz, uma forma destacando-se perfeitamente do fundo, e outros factores de idêntica natureza – não constitui uma condição suficiente para explicar o interesse. Se percepcionar aproxima de nós alguma coisa, e se essa aproximação, para poder ser pensada, supõe a entrada em acção de um conjunto de processos sensorio-motores (e, nomeadamente, uma avaliação do tempo gasto a percorrer a distância que separa essa coisa de nós), um outro factor, mais importante, tem de entrar em cena. Vamos chamar-lhe a relevância do percepcionado. A relevância pode ser vista com um factor inteiramente subjectivo. Por exemplo, se tenho fome, tornam-se relevantes todos os estímulos, visuais ou olfactivos, provenientes do alimento, mesmo que outros estímulos possam ter maior intensidade. Em casos como este, as modalidades cognitivas e afectivas do nosso ser-no-mundo encontram-se alteradas relativamente a situações a que poderíamos chamar normais, ou seja, em que a fome não reduzisse drasticamente as nossas possibilidades. William James notou que a fome poderia distorcer os processos cognitivos e que a avaliação do tamanho de uma maçã depende, em certa medida, da vontade ou não de a comer.

Creio termos uma boa demonstração da importância da fenomenologia, para Binswanger, na conferência de 1946, que mencionei anteriormente (Binswanger, 2019a, p. 72-73). Binswanger refere-se ao caso de uma jovem paciente acometida por uma fobia incontrolável da separação. O início da patologia pode conectar-se com um aparentemente inofensivo acontecimento da infância. Certo dia, ao retirar os sapatos de patinagem, a sola de um dos patins soltou-se. Em vez de procurar nas “fobias da separação” o factor patogénico que explicaria a patologia da jovem, Binswanger procura entender a modalidade de ser-no-mundo que é próprio da sua paciente, o qual se estrutura na base da categoria de “continuidade”: adquiririam, assim, carácter patogénico todos os acontecimentos que significassem uma quebra na continuidade. Se alguma fobia daqui



resulta, ela só pode ser encarada como uma manifestação da tonalidade afectiva fundamental que caracteriza o ser-no-mundo desta jovem paciente. Achei interessante esta hipótese de Binswanger, por razões que passo a explicar:

A noção de continuidade só faz realmente sentido em matemática. O mundo físico, o nosso mundo quotidiano, é um mundo descontínuo. Na linguagem de Schopenhauer, dir-se-ia que nele triunfou o princípio da individuação: vemos as coisas separadas umas das outras, assim como vemos a possibilidade de desagregar um todo nas suas partes.

Todavia, em certos sectores da nossa actividade, podemos proceder como se o mundo fosse contínuo. A física, quando, ao estudar o movimento, relaciona espaço e tempo (excepto no caso da mecânica quântica), tal como a economia quando calcula variações nos preços, trabalham com funções contínuas.

Mas, como diz Binswanger (2019a, p. 73), isto significa um descomunal esvaziamento do conteúdo fenomenal do mundo. Na verdade, constitui uma distorção da espacialização e da temporalização dos fenómenos, que, na realidade, não são contínuos e onde a separação é de regra; em certas condições, a perda de uma suposta continuidade acarreta a consequente perda de uma suposta segurança, que apenas assentava num processo de categorização deficiente. Não há que reear as separações. As separações são um fenómeno que devemos reintegrar na nossa vida normal, o que não saberemos como fazer se a totalidade do nosso ser-no-mundo for dominado pela categoria de continuidade.

### 3. A Noção de Normalidade

Na terceira parte deste meu texto, irei trabalhar com um conceito que para alguns pode parecer suspeito e que, em todo o caso, não é fácil de definir: o conceito de normalidade. Tudo o que anteriormente disse pode ser entendido na base do contraste entre “experiência normal” e “experiência anormal”. A normalidade, porém, entendida como uma espécie de padrão a partir do qual se podem medir afastamentos ou desvios, é problemática. E não apenas no plano psicológico, ou no âmbito da ética, por exemplo. Todavia, atrevo-me a dizer que qualquer descrição fenomenológica seja do que for supõe-na obrigatoriamente. A normalidade, numa descrição, intervém em dois níveis estreitamente relacionados: 1) na fixação das condições em que uma descrição se faz nas melhores condições possíveis; 2) na identificação das formas habituais em que se dá a coisa ou a pessoa a descrever, a partir das quais as suas formas anómalas podem ser ainda consideradas como lhe pertencendo. Assim, por exemplo, na descrição de um acto perceptivo, saberei quais as condições normais de luminosidade que possibilitam a captação da forma ou da cor de um objecto, assim como saberei que a interposição de uma superfície transparente colorida, ou com uma dada curvatura, alterará a cor ou a forma percebidas, mas não as características da coisa que percepciono (Husserl, 1952, p. 59). Abreviando na discussão do que é a normalidade, direi o seguinte:

Ela significa que o mundo tem um certo “estilo”. Por exemplo, que os objectos tridimensionais se dão em adumbramentos; que o visível remete para um invisível que, normalmente, ao vir a ser percebido, confirma as nossas expectativas; que uma carta que envio pelo correio chegará ao destinatário, sem que um funcionário a retenha para “espiar” o seu conteúdo; que ao abrir uma gaveta espero encontrar as mesmas coisas que lá deixei quando a fechei pela última vez; e outras situações do mesmo tipo.

Há também um estilo constante na relação com os outros. Espero, por exemplo, que um agente da polícia me responda a uma informação que lhe peço, ou que alguém que se senta à minha frente num transporte público não o faça com a intenção expressa de me agredir. Do mesmo modo, ao entrar numa sala e ao saudar os presentes, espero que a minha saudação seja correspondida por quem saudei, saudando-me por sua vez.

Por fim, mencionaria um estilo na relação que cada um mantém consigo mesmo, quer dizer, no modo como a sua acção e a sua percepção “engrenam” uma na outra. A percepção não é independente das possibilidades de agir, ou seja, dos movimentos sensorio-motores do corpo próprio, que estão permanentemente referidos àquilo que Heidegger designa por “serviabilidade” ou “serventia” dos objectos. (Por isso chamados, em *Ser e Tempo*, *Zeuge* e não *Dinge*: ou seja, “utensílios” e não meras “coisas”.)

Os adumbramentos (*Abschattungen*), a que acabei de me referir, possuem uma legalidade que lhes é própria; não aparecem ao acaso e estão condicionados pela unidade do objecto que aparece. O adumbramento, ou, como por vezes também se diz, o “perfil”, não constitui um fenómeno meramente subjectivo, não resulta apenas, nem da especificidade do modo humano de ver, nem de uma deficiência intrínseca de quem vê. Se percepciono três faces de um cubo e não seis, nada há de errado nisso: é simplesmente o que acontece no espaço perceptivo em que eu e ele estamos diante um do outro. O facto de, também, os bordos do objecto – que constituem os limites da sua visibilidade a partir do lugar onde me encontro – me fazerem adivinhar os lados ocultos, nada tem a ver com fenómenos alucinatorios. Seria até preciso dizer, com Merleau-Ponty, que para o ser humano normal o visível está rodado de uma zona de invisibilidade, para a qual o próprio visível aponta.

Ora, tanto em casos de agnosia visual, como em casos de delírio psicótico esta legalidade que estivemos a descrever encontra-se modificada. Em casos de agnosia visual, um indivíduo é simplesmente incapaz de reconhecer um objecto ou de dizer para que serve. Todavia, se o seu corpo “engrenar” com o objecto, por exemplo, se as suas mãos o conseguirem agarrar e realizar a função que é específica dele, já nenhuma anormalidade parece existir (Gallagher, 2017, p. 178). O delírio psicótico assume formas diferentes. Para o psicótico,



os “lados” ainda não vistos de um objecto, ou os objectos que constituem o seu horizonte externo, mas nos quais ele não atenta na visada intencional presente, adquirem feições que aquilo que se apresenta na percepção actual não justifica. Por exemplo: o psicótico vive na expectativa de incongruências no que se apresenta, seja no caso de uma simples descontinuidade na forma, seja no caso de tais descontinuidades poderem revestir-se de carácter ameaçador. Em certos casos de autismo vemos a atenção se fixar num único objecto, com o consequente estreitamento do horizonte visual (Mishara, 2012). O caso do autismo é paradigmático. O autista pode parecer fixado num único objecto; mas os objectos, na experiência normal, têm um horizonte que lhes dá sentido e experiência que dele fazemos pode ser compartilhada linguisticamente pelos que estão à nossa volta. Seria inútil perguntar se o sujeito psicótico, ou o sujeito autista, vê ou não a mesma coisa que nós, à qual acrescentariam simplesmente um significado que não é aquele habitualmente partilhado pelos sujeitos normais. Uma tal separação entre, por um lado, o objecto percebido e, por outro, a sua interpretação, é fenomenologicamente insustentável. Binswanger (2019b, p. 122) mostra-o através de um exemplo sugestivo. Se me encontro dentro de um teatro que subitamente começa a arder, não farei, primeiro, a experiência do fenómeno objectivo da combustão, à qual, de seguida, acrescentarei o índice de “fenómeno perigoso para a minha vida”.

Volto então atrás. Aquela integração da acção individual num projecto de mundo comunitário, de que muitos psicóticos se mostram incapazes, implica a referência a uma condição normal, ou seja, uma condição em que o mundo é visto a partir de tipos ou estilos que fundam uma confiança no seu modo de ser, quer dizer, uma vida que decorre dentro de uma certa normalidade e, também, de anonimato no seu processo de temporalização e espacialização (Binswanger, 2019a; Diemer, 1956). Por isso, o caso de Ellen West – mencionado apenas de passagem na conferência de 1946 – se revela tão significativo. As análises antropológicas, defende Binswanger, não são suficientes para o compreender. A patologia de Ellen West traduz-se numa modulação na estrutura da temporalidade. Assim, a sua capacidade para transcender (para “deixar o mundo acontecer”, como Binswanger diz) encontra-se afectada; o ser manifesta-se-lhe de forma anormal e a comunicação intersubjectiva também não se realiza segundo os padrões da normalidade. A anormalidade retira o sujeito do anonimato, pelo menos para os outros, uma vez que as expectativas que os outros possam ter relativamente ao seu comportamento, em situações determinadas, não são preenchidas. Por isso, dizemos que alguém se comporta de uma forma estranha. Mas esta perda de familiaridade é de um enorme valor do ponto de vista fenomenológico. É quando não estamos na presença do que nos é familiar que nos colocamos em condições de o entender melhor (Gallagher & Zahavi, 2008). Como diz Binswanger (2019a, p. 69), o sujeito anormal – por exemplo, o psicótico – possui uma nova norma e uma nova forma de ser no mundo; os entes tornam-se-lhe acessíveis de uma outra maneira.

## Conclusões

Há um conjunto de conclusões que é possível retirar dos casos clínicos referidos ao longo deste texto, que serão muito relevantes do ponto de vista da constituição de uma antropologia filosófica de orientação fenomenológica. Referi, por mais de uma vez, as distorções a que estão sujeitos, nos casos de psicose, os processos de espacialização e de temporalização, ou seja, o facto de, no caso do psicótico, as vivências do espaço e do tempo não corresponderem ao “estilo” normal em que espaço e tempo são vividos. As noções de espaço físico ou geométrico não parecem ter sido afectadas e as capacidades cognitivas do psicótico – pelo menos numa fase inicial da doença – não parecem também afectadas. É o espaço vivido (o mesmo se passa com o tempo vivido) que foi sujeito a um conjunto de distorções. Ora isto remete-nos para o processo da sua génese.

A génese do espaço é um processo de difícil apreensão. As primeiras actividades constitutivas – ou de doação de sentido – não deixam traços mnésicos. Se elas supõem um “eu desperto” para o mundo, um tal estar desperto manifesta-se apenas num progressivo conhecimento de si e do mundo, ou em distinções espaciais elementares entre o que está longe e o que está perto (Husserl, 2006). O mesmo se dirá do tempo, que se alargará progressivamente na direcção do passado e do futuro, seja pela acumulação progressiva de experiências e da capacidade para as reter e evocar, seja pelo reforço da capacidade projectiva. Aproveito uma imagem de Henri Bergson, em *Matière et Mémoire*, modificando-a, para caracterizar esta condição humana adulta normal: o presente é o ponto de contacto dos vértices de dois cones, que se estendem, em posição horizontal, em direcções opostas.

Podemos imaginar aquele ponto deslocando-se numa única direcção, a do futuro, à medida que o volume do cone que se situa à sua esquerda vai aumentando e o do que se situa à sua direita vai diminuindo. Mas este ponto representa o momento de uma síntese, reiterada a cada instante de uma vida adulta normal, constituída por um passado que pode ser recordado, por um presente vivido e um futuro que se espera. Nessa síntese permanente, coincidem os momentos temporalmente diferentes de uma mesma vida. Todavia, esta imagem é ainda insuficiente. Ela parece sugerir que a vida comporta apenas duas direcções, no tempo e no espaço: uma para trás e outra para diante. Nada mais falso. Será preciso acrescentar pelo menos mais duas dimensões do espaço, com reflexos na vivência do tempo: uma para cima e outra para baixo. Ou melhor: a direcção para diante comporta a possibilidade de dois movimentos: um que pode ser ascensional e outro que



pode ser descendente. Mas comporta ainda uma outra possibilidade, posta em evidência por Ludwig Binswanger nos seus estudos dos fenómenos psicopatológicos: a possibilidade de um movimento, não mais apenas descendente, de simples afundamento progressivo, mas de perda do solo onde assentava todo o trajecto vital, ou seja, uma queda. Deixo este caso para o final. Volto, por instantes, ao afundamento progressivo, à trajectória descendente de que falava há pouco, para ler o texto seguinte:

[...] a partir da doença e da diminuição das forças, encontrar-se num «envelhecimento» contínuo, num adoecer progressivo, em cujo fim estaria pré-indicado não mais ver, não mais ouvir, etc., por conseguinte, também, nada mais poder fazer no mundo; por fim, nada mais ter na recordação como passado do mundo e também, por conseguinte, como futuro do mundo (Husserl, 2006, p. 157).

Poderíamos estar a ler um texto de Binswanger, mas, na verdade, trata-se de um texto de Husserl. É certo que Husserl está apenas a descrever o envelhecimento e o declínio de certas faculdades que lhe está associado, e não fenómenos de natureza psicopatológica. Mas a sua descrição também se pode aplicar a estes últimos, a certos estados depressivos, por exemplo, ou a outro tipo de patologias como a doença de alzheimer.

Finalizo, então, com uma referência ao problema da queda. Várias coisas separam a posição de Binswanger acerca da natureza deste fenómeno das explicações tradicionais, da psiquiatria ou da psicanálise, sobre ele. Assim, por exemplo, Binswanger recusa que um acontecimento real de queda ou de perda de equilíbrio possa, regra geral, ter a dimensão traumática de gerar uma fobia da queda; mas recusa também a ideia de que a queda (ou a sensação de vertigem) possam constituir uma simples expressão somática de um fenómeno psíquico; recusa também a explicação de Freud para os sonhos de situações de queda ou de afundamento, como símbolos de um conteúdo latente, por exemplo, a “queda” no sentido de uma cedência a uma tentação de natureza sexual. Todas estas abordagens e a crítica que Binswanger lhes dirige mereceriam, por si sós, uma análise detalhada, mas aqui interessa-me uma única questão, que tem a ver com o tema deste meu texto e que é, como já perceberam, compreender de que forma a psicoterapia e a fenomenologia podem beneficiar uma da outra na elaboração de uma antropologia.

Na história da filosofia, conhecemos o relato da experiência de uma sensação de queda. É o que nos conta Descartes, no início da Segunda Meditação de Filosofia Primeira, quando afirma que a sensação que retirara da sua meditação anterior – a experiência da dúvida radical, reforçada pela hipótese da existência de um “deus enganador” – é a de alguém que caiu a um poço muito profundo e que tem dificuldade em se manter à tona da água. Em Husserl encontramos um relato semelhante, no Primeiro Volume das *Ideias*, de 1913, quando pergunta se a *epoché* e a consequente suspensão da tese do mundo não constituirão uma experiência semelhante à dos loucos que afirmam que o mundo desaparece por debaixo dos seus pés. Tanto no caso de Descartes como no de Husserl poderíamos concluir que o filósofo se encontra numa situação em que o conteúdo fenomenal da experiência normal do mundo se desvaneceu. Neste sentido, Binswanger afirma que a direcção “para baixo” constitui uma “direcção de sentido”; ou seja, não apenas uma trajectória possível no espaço real, mas sim um modo como as direcções possíveis no espaço real são vividas pelo sujeito. Ora, a queda num poço de que nos fala Descartes significa que as direcções nas quais assentava a nossa confiança e a nossa segurança se desvaneceram. Por seu lado, Husserl recusa que a redução fenomenológica contenha algo de psicótico, pois essa aparente perda do mundo constitui apenas uma condição para se analisar as modalidades da nossa relação intencional com ele. Ou seja, para iniciar uma viagem de regresso a ele.

Esta breve nota de Husserl é importante. Para o psicótico, esta viagem de regresso a um mundo comum é impossível. A partilha intersubjectiva desse mesmo mundo, mediada pela linguagem, também deixou de se fazer. Por isso, diria, para concluir, que a normalidade não significa um estado desperto permanente. O sonho, o devaneio, a fantasia são formas normais de interrupção dos fios intencionais que nos ligam ao mundo real. O que designamos por “normalidade” consiste simplesmente na possibilidade permanente de regressarmos ao mundo comum, composto por significações intersubjectivamente partilhadas.

## Referências

- Binswanger, L. (1971). De la Phénoménologie. *Introduction à l'Analyse Existentielle* (pp. 79-117). (Trad. de Jacqueline Verseau & Roland Kuhn). Paris: Éditions de Minuit.
- Binswanger, L. (2019a). Sobre a corrente de pesquisa daseinsanalítica na psiquiatria. *Psicoterapia e Análise Existencial* (pp. 53-90) (trad. Marco Casanova). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Binswanger, L. (2019b). Acontecimento e vivência. *Psicoterapia e Análise Existencial* (pp. 109-144) (trad. Marco Casanova). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Diemer, A. (1956). Edmund Husserl *Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.



- Gallagher, S. (2017). *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London and New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweiter Band (Husserliana IV)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil, Zweiter Band (Husserliana XIX/2)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) (Husserliana – Materialien Band VIII)*. Dordrecht: Springer.
- Landgrebe, L. (1963). Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. *Der Weg der Phänomenologie*. Güttersloh: Gerd Mohn, pp. 9-39,
- Mishara, A. L. (2012). The “Unconscious” in Paranoid Delusional Psychosis: Phenomenology, Neuroscience, Psychoanalysis. Dieter Lohmar & Jagda Brudzinska (ed.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically* (pp. 169-197). Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer.

Submetido em 12.09.2021 – Aceito em 22.12.2021



# O CORPO ANIMADO: PARA UMA FENOMENOLOGIA DO ESTRATO DA ANIMALIDADE

The Ensouled Body: Towards a Phenomenology of the Stratum of Animality

PEDRO M. S. ALVES \*

El Cuerpo Animado: Hacia una Fenomenología del Estrato de la Animalidad

**Resumo:** O presente artigo divide-se em duas partes. Na primeira, procedo a uma descrição da auto-doação de nós próprios e distingo dois eixos principais: o sentido da separação entre corpo e mente e o sentido da sobreposição mente-corpo. Com base neles, sublinho o bem-fundado da distinção entre corpo e mente, mas rejeito que a distinção possa ser levada até a tese da separação real e, mais além, de uma suposta independência da mente (a alma) relativamente ao corpo. Na segunda parte, tento mostrar como o fenómeno da descentralização atópica da mente relativamente ao corpo, que foi descrita na primeira parte, não é algo intrínseco à mente, por si mesma, mas pode ser encontrada já na auto-organização do corpo-somático, de tal modo que, mesmo considerando o estrato da “animalidade” da subjectividade, ou seja, a dimensão somática de um corpo vivo e orgânico, essa descentralização se encontra já presente. Com isto, mostro como se pode falar de uma “subjectividade animal” e quais são os fenómenos que a constituem, centrando-me no eixo da auto-estruturação corporal, que apresenta já o fenómeno da deslocalização atópica de que falei antes.

**Palavras-chave:** Subjectividade, Corpo, Mente, Animalidade, Fenomenologia

**Resumen:** Este artículo se divide en dos partes. En el primero, procedo a una descripción de la donación de nosotros mismos y distingo dos ejes principales en ella: el sentido de separación entre cuerpo y mente y el sentido de superposición mente-cuerpo. A partir de ellas, subrayo lo bien fundado de la distinción entre cuerpo y mente, pero rechazo que la distinción pueda llevarse hasta la tesis de la separación real y, además, de una supuesta independencia de la mente (la alma) del cuerpo. En la segunda parte, intento mostrar cómo el fenómeno de la descentralización atópica de la mente con respecto al cuerpo, que fue descrito en la primera parte, no es algo intrínseco a la mente, per se, sino que puede encontrarse ya en la autoorganización del cuerpo-somático, de tal manera que, incluso considerando el estrato de la “animalidad” de la subjetividad, es decir, la dimensión somática de un cuerpo vivo y orgánico, esta descentralización ya está presente. Con ello, muestro cómo se puede hablar de una “subjetividad animal” y qué fenómenos la constituyen, centrándome en el eje de la auto estructuración corporal, que ya presenta el fenómeno de la deslocalización atópica del que hablaba antes.

**Palabras clave:** Subjetividad, Cuerpo, Mente, Animalidad, Fenomenología

**Abstract:** This article is divided into two parts. In the first, I proceed to a description of the self-giving of ourselves and distinguish two main axes: the sense of separation between body and mind and the sense of mind-body superposition. On the basis of these, I stress the correctness of the distinction between body and mind, but I reject that the distinction can be carried over to the thesis of actual separation and, further, of the supposed independence of mind (the anima) from the body. In the second part, I try to show how the phenomenon of the atopic decentralization of the mind relative to the body, which was described in the first part, is not something intrinsic to the mind, per se, but can be found already in the self-organization of the somatic body, such that even considering the stratum of the “animality” of subjectivity, that is, the somatic dimension of a living, organic body, this decentralization is already present. With this, I show how one can speak of an “animal subjectivity” and what are the phenomena that constitute it, focusing on the axis of bodily self-structuring, which already presents the phenomenon of atopic delocalization I spoke of earlier.

**Keywords:** Subjectivity, Body, Mind, Animality, Phenomenology

\* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa,  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.  
Email: psalves2@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5259-9367>



## Alma-Corpo: As Aventuras de uma Distinção

Um dado basilar da nossa auto-experiência é a *distinção* entre corporalidade e psiquismo, e, apesar dela, a sua íntima conexão ou mesmo, para sermos talvez mais fiéis ao sentido como para nós mesmos aparecemos, a sua quase plena *coincidência* ou *sobreposição*. Corporal e psíquico, apesar de aparecerem envoltos numa distinção diferenciadora – “o corpo, a mente” –, aparecem, nessa separação mesma, em uma unidade de sobreposição.

As expressões com que correntemente nos autodescrevemos atestam o dado da distinção. Dizemos: “tenho um corpo”, “o meu corpo”, “quero mover o meu braço, a minha perna”, e outras expressões semelhantes em que avulta o sentido de posse. Como se o corpo fosse, não bem o navio que a alma governa, na metáfora excessiva criticada por Descartes, mas o instrumento, o *ὄργανον* da vontade. Ou dizemos também: “sinto dor no braço”, “tremo de frio”, como se o corpo fosse, destarte, uma base física para a emergência da dimensão estética e passiva da vida psíquica. Por outro lado, não dizemos que “temos” um pensamento ou que “temos” uma crença no sentido anterior. Essa expressão significa, antes, que nos *ocorre* um pensamento ou que uma certa crença *subjaz* a esses pensamentos que nos ocorrem. Ocorrem onde? Dizemos: “em mim”, não tanto *onde* estou, mas *no que sou*, ou seja, nessa *ψυχή* que não “posso”, mas que eu simplesmente *sou*. A experiência da distinção com sobreposição é, assim, sobredeterminada pela autoconvicção de que é a vida psíquica, não a corporalidade, o estrato que constitui o verdadeiro núcleo essencial da nossa identidade pessoal. Apesar disso, não nos sentimos estar alhures ou nenhures – *estamos onde nosso corpo está*. A sobreposição é um dado tão inextirpável quando a distinção.

No entanto, esta auto-experiência é profundamente ilusiva e enigmática.

Desde logo, onde termina o corpóreo e começa o psíquico? Que fronteira, se a há, e que linha a traça, nítida ou difusa?

Fenómenos psíquicos há que se entrelaçam com e se definem pela estreita ligação com o corpóreo. Os fenómenos estésicos imbricam-se com estados corporais: palpamos com as mãos por contacto físico, por exemplo, de modo que a estesia háptica se *localiza* num ponto do corpo que é nosso e se *bifurca* em intro-estesia (por exemplo, a sensação de queimadura) e extro-estesia de uma propriedade do objecto tocado (a temperatura da chama). O mesmo acontece para as esteses sápidas: o doce, o amargo e toda a demais paleta dos sabores apresenta a mesma estrutura de contacto e de bifurcação. Embora num sentido menos localizado, vemos *com* os olhos ou ouvimos *com* os ouvidos. Com a diferença notável, porém, que tal bifurcação não existe: ao contrário das estesias tácteis e sápidas, não vemos os olhos ao ver nem ouvimos os ouvidos ao ouvir. No entanto, o ver é sempre conjugado com esteses cineescópicas, ou seja, com sensações de movimentos oculares, tal como a audição pode envolver esteses cinecefálicas, como quando ajustamos a posição da cabeça para ouvir com mais acuidade. Estesias oculares e auditivas são, assim, tal como as sápidas e as hápticas, sempre envolvidas em cinestésias de auto-movimento corporal e não podem dele se dissociar sem perderem isso mesmo que são: dimensões estésicas da psique entrelaçadas com os correspondentes estados corporais. Do mesmo modo, os fenómenos psíquicos oréxicos e tímicos envolvem manifestamente dimensões corporais. A ira ou a exaltação projectam-se como estados corpóreos, não porque, por exemplo, a ira se *exprima* por um ruborescer e por um frémito, com uma postura tensa e agressiva, mas porque a ira *é* tal rubor, tal frémito, tal postura tensa e agressiva; também o desejo de saciar a sede, de encontrar refrigério em dia de canícula, e outras formas de orexias vitais básicas, são indissociáveis da sua componente corporal.

O ponto crucial para a auto-experiência da distinção tem que ver não tanto com estas dimensões que acabo de referir, mas antes com fenómenos psíquicos que auto-aparecem como *destituídos de localização*. Num sentido forte, já a intencionalidade perceptiva, como acto psíquico, não tem localização, embora ela envolva uma projecção do corpo estésico e esteja imbricada com ele, nomeadamente pela constituição da orientação ou ponto de vista perceptivo. Certamente, vemos e palpamos, mas a percepção da caneta que fito e seguro na mão, enquanto *acto intencional*, não nos aparece como *estando* no corpo: nem na mão, nem nos olhos, nem tão-pouco no cérebro. É um acto psíquico deslocalizado relativamente ao corpo, como Husserl bem sublinhou em *Ideias II*. Outros actos intencionais há em que a própria radicação estésico-corporal na constituição de um ponto de vista perceptivo se desvanece completamente. Quando efectuamos uma inferência lógica ou atentamos num objecto matemático, por exemplo, numa verdade algébrica como  $a + b = b + a$ , não há um ponto de vista estésico-preceptivo para a consideração de tais objectos. Eles não se dão por adumbramentos, parcialmente. As formas cambiantes da sua doação têm antes que ver com graus de evidência, determinados pela maior ou menor clareza da captação intelectual. Há sempre, certamente, como elemento concorrente, um suporte linguístico ou simbólico; ele não surge, porém, como um aspecto parcial, um perfil, da doação de tais objectos. Pelo contrário, eles estão presentes “por inteiro”, sem ponto de vista, e, como disse, a parcialidade da sua captação intelectual não diz respeito à perspectividade da sua doação, mas ao maior ou menor grau da sua evidenciação. O suporte linguístico ou simbólico, que pode descer ao nível da representação sensível de caracteres ou de símbolos de uma



linguagem como a algébrica, esse suporte diz, porém, respeito à fixação expressiva abstracta da intencionalidade num plano semântico e lógico-sintáctico, não à manifestação dos objectos visados, se bem que eles apareçam “embebidos” nessa estrutura semântico-categorial. De facto, há aqui uma relação profunda, constitutiva, com a linguagem, uma relação que não se encontra na percepção, que pode bem dispensar esse elemento. Não é sem dúvida por acaso que, desde Platão, esta dimensão intelectual e conceptual do psiquismo tenha sido designada por λογιστικόν, o “lógico” ou o “racional”, na tradução latina. Husserl, no outro extremo da tradição, distingue entre intencionalidade linguística e não-linguística, entre *Bedeutung* e *Sinn*. A percepção tem um *Sinn*, um sentido, mas o elemento expressivo não lhe é essencial. Por outro lado, a intencionalidade categorial é indissociável das estruturas lógico-sintácticas. Para ela, o elemento da significação, da *Bedeutung*, ou “a esfera do λόγος”, como a designa, é um elemento constitutivo. Como é bem sabido, a correlação entre apofântica e ontologia formais, ou seja, entre a grelha lógico-sintáctica da intencionalidade e os objectos puros correspondentes, é um elemento absolutamente essencial para a intencionalidade envolvendo estruturas mais complexas do que a perceptiva. A percepção jaz no fundo como o lugar genético dessas estruturas lógico-categoriais, como podemos ver em *Erfahrung und Urteil*, não como uma região entre outras para a sua aplicação.

Assim, nestes últimos actos psíquicos muito particulares e em vivo contraste com a intencionalidade perceptiva e suas variantes, como a imaginação, a memória sensível, etc., tanto o objecto como o acto aparecem como carecidos de qualquer localização corporal. O “atopismo” do acto psíquico e do seu objecto, se assim me posso exprimir, reina aqui absolutamente.

Este ponto é, a meu ver, importante porque a *deslocalização* desses actos psíquicos (e de alguns dos seus objectos) é, por uma espécie de ilusão psicológica inextirpável, conduzida até o limiar da *separação*. Do fenómeno da distinção entre psique e corpo, que é um dado, somos sub-repticiamente conduzidos até a hipótese metafísica de uma *separação* entre a psique e o corpo: separação *real* e não somente funcional. Como que a adivinhamos “em nós”.

Duas coisas actuam nesta ultrapassagem do dado. Elas impelem em sentidos aparentemente opostos e unificam-se de uma forma assaz complexa, forma que, a meu ver, dá o plano de fundo para os debates históricos sobre a alma, sobre as suas partes constitutivas, umas delas supostamente separáveis, outras, eventualmente não.

A primeira, que propende na direcção da separação, tem que ver com o facto de não só a intencionalidade, enquanto acto, ser deslocalizada relativamente ao corpo, mas com o elemento adicional de a vida intencional se auto-unificar e de, nessa unificação, se *centrar* num ponto atópico de unidade, que exprimimos pelo pronome pessoal “eu”. Este “eu”, como centro de unidade da vida psíquica, não está em lugar nenhum *no* corpo: ele pervade o corpo, como Descartes bem viu quando afirmou que a alma está ligada a *todo o corpo*, mas não é nada que seja identificável *enquanto* corpo ou *localizável* em um lugar do corpo. A auto-unificação da vida psíquica em um centro potencia a deslocalização e induz a aparência, ou a suspeita, de que a distinção é apenas o fenómeno mais patente de uma real e mais profunda *separação*.

O outro elemento decisivo, que propende na direcção contrária, é que, neste centro atópico, o “eu” não aparece a si próprio simplesmente como uma vida intencional deslocalizada relativamente ao corpo, ou seja, sob a forma já não espacial de um fluxo *temporal* de vivências. O ponto nodal é que a retracção até um “eu” atópico está conjugada com uma dinâmica de integração, que parece ter nele a sua sede e origem. Na verdade, a partir desse centro mesmo, para nós mesmos *aparece* uma vida que, descendo da intencionalidade lógico-categorial até a intencionalidade perceptiva que jaz na base, se prolonga nos fenómenos psíquicos estésicos, tímicos e oréxicos e os incorpora, fazendo com que, para nós e em nós mesmos, a psique, apesar da distinção, como que *se faça* corpo. Não corpo físico na sua materialidade própria, mas corpo internamente *aparecente*, corpo *sentido* ou *vivido* como *meu*. O eu, aparecendo-se neste processo de extensão da intencionalidade deslocalizada até a base pré-intencional do psíquico, dá origem a um fenómeno global de *corporalização*. Por via desta dinâmica de integração a partir do suposto centro atópico do “eu”, surge um *ego* corporalizado ou um fenómeno-corpo, um corpo fantasmático, por assim dizer, um corpo que, enquanto correlato desse tecido de vivências constitutivas de corporalidade, a fenomenologia designou como *Leib*, em distinção do corpo físico-material, *Körper*, o qual doravante designarei por *soma*, em oposição a *corpo (físico)*. O centro atópico, não-corporal, do “eu”, com sua vida intencional, é, assim, o lugar de desenvolvimento de uma auto-experiência psico-somática global, como se a alma não tanto se sobrepusesse num corpo já dado de antemão, mas “se fizesse” corpo ao constituí-lo como soma, e ao constituí-lo não em indistinção com ela, como se alma e corpo fossem o mesmo, mas em incorporação apesar da distinção. Tudo se passa, assim, como se a alma se corporalizasse ou fizesse aparecer um corpo como seu próprio, mas simultaneamente se distinguisse desse corpo aparecente, a ponto de, metafisicamente, se poder especular sobre partes da alma separáveis e não-separáveis desta sua projecção corporal.

Não é preciso recordar como, de Platão até Brentano, passando por Avicena, Tomás de Aquino, Descartes e tantos outros (excluo Aristóteles, *et pour cause...*), a auto-experiência da distinção e da deslocalização foi levada até a tese metafísica da separação (Brentano não a afirmou, mas projectou, como último capítulo da sua *Psicologia* – um capítulo nunca escrito, porém – justamente o tema da imortalidade da alma). Os especiosos debates sobre que parte da alma é separável e, portanto, imortal, se apenas a intelectual ou todas as outras, esses debates não nos interessam aqui. São casos que pertencem ao património histórico do que reputo ser uma ilusão metafísica persistente, assente, porém, numa complexa experiência subjectiva real que tentei descrever nos seus aspectos dilemáticos centrais (outra questão seria a *verdade objectiva* dessa experiência mesma).





Duas outras coisas são, em minha opinião, mais dignas de nota. A primeira é o facto de a separação ser uma experiência paroxística que não-raro acontece *in vitam*. Na literatura especializada, ela é descrita como um estado em que os sujeitos reportam ter pairado sobre o seu próprio corpo, voltados para ele e vendo-o do exterior. Esse fenómeno do eu-pairante é transversal a todas as culturas. Foi bem descrito por Sheils (Sheils, 1978). Há mesmo todo um ascetismo para a indução de tais experiências em certas religiosidades místicas. A segunda é que, em certas patologias neurológicas ou em estados psicóticos, se verifica uma *não-coincidência* objectiva entre o soma, ou seja, o correlato objectivo das vivências de corporalização, e o corpo físico real. O exemplo mais flagrante desta dissonância, que não envolve patologias neuronais ou psicológicas, conhecido desde sempre e já profusamente discutido por Descartes, é o caso de os amputados continuarem sentindo dor no membro que já não têm. Aqui, o corpo aparente, o soma, e o corpo físico não se sobrepõem. Os casos mais típicos associados a distúrbios psicológicos profundos ou a lesões cerebrais, conhecidos como *disorder body representations* e bem apresentados sinopticamente por Case (Case *et alia*, 2020) são, para lá do membro-fantasma, já referido antes a propósito das amputações, o negligenciar do corpo, em que os sujeitos ignoram sistematicamente uma parte do seu corpo na vida activa e na sua auto-representação corporal; a somatoparafernia, em que os sujeitos representam uma parte do corpo como lhes sendo alheia, pertencente a outrem, envolvendo quadros de rejeição da parte considerada; a macro e micro somatognosia, em que o peso e tamanho de partes do corpo são mal-representados, tanto por excesso como por defeito; e ainda fenómenos globais, como a alucinação autoscópica, em que os sujeitos reportam verem no exterior uma imagem deles próprios, como que em espelho; e, obviamente, a já referida experiência de estar fora do corpo, associada a uma visão do corpo a partir de cima, numa rotação de 180°, com sensações típicas de elevação e flutuação. Curioso verificar que, neste último caso, a alma nunca se evade para lá da proximidade do corpo e do visionamento, agora externo, desse corpo que é, no entanto, sempre percebido como seu, mesmo neste caso em que existe uma forte experiência com o sentido da separação.

## Corporalidade e Animalidade

A questão a que chegamos é, evidentemente, a do *mind-body problem* e, mais especificamente, a do tópico, recorrente na literatura fenomenológica, da *embodied mind*, no quadro da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl.

A esse respeito, quero defender estas duas teses:

*Primeiro*, a teoria fenomenológica da consciência transcendental, enquanto sede para uma teoria da constituição de transcendências de todo tipo, nada tem a decidir sobre o *mind-body problem* e o dilema da *embodied or disembodied mind*, se naturalisticamente interpretados. O que a fenomenologia transcendental tem aí a dizer tem antes que ver com uma teoria eidética das regiões ontológicas natureza, vida, vida animal e psique.

*Segundo*, uma fenomenologia da animalidade pode, porém, mostrar que o fenómeno da centralização atópica ocorre já na vida animal *stricto sensu*, ou seja, na vida psíquica sem intencionalidade da esfera do *lógos*, e que esse centro deslocalizado da vida animal é um elemento essencial da estrutura interna do que, fenomenologicamente, se designa como soma ou *Leib*. Em vez do problema da *embodied mind* quero, portanto, sugerir algo como a questão inversa do *ensouled body*. Não são as almas que têm, ou não, corpos; são os corpos que têm, ou não, almas. Quais? Justamente, para começar, os corpos dessa região óptica que denominamos como esfera da *animalidade*, cuja somaticidade, *Leiblichkeit*, constitui a forma primeira daquilo que designamos como uma psique. Quero defender, portanto, que a vida psíquica começa muito antes de nós, seres humanos, nos corpos que têm um *Leib* ou soma, e que a nossa psique, bem mais complexa, é, no entanto, não um dado novo assente numa também nova experiência de deslocalização de um eu atópico, mas uma forma mais depurada dessa psico-somaticidade que é elemento essencial, constitutivo, da vida animal enquanto tal. A vida animal não é simplesmente um corpo orgânico, muito menos uma máquina cartesiana. Ela é um sentir-se corpo a partir de um centro atópico que, se bem que não seja conceptualmente expressável como um “eu”, é já em si mesmo um tal centro, um centro virtual que, tal como o das psiques humanas, está na mesma enigmática proximidade e distância relativamente ao corpo que é seu.

Relativamente à primeira tese, serei muito breve. Quando, em *Ideias II*, Husserl celebrenemente afirma que “a consciência, em si mesma, [...] é pensável sem uma natureza, [...] que a posição de uma natureza, a ela subjacente, pode não ser susceptível de ser demonstrada, que não haja de todo uma natureza” e que, portanto, a consciência “não seja ponível enquanto ente natural, [que seja] absolutamente não-espacial” (Husserl 1952, 178), tais asserções devem ser interpretadas *cum grano salis*, a saber, dentro do contexto do acesso à dimensão transcendental. Nelas ecoam as ainda mais célebres teses de *Ideias I*, mais precisamente, do parágrafo 49, sobre a “aniquilação do mundo”, segundo as quais a consciência é um domínio de ser absoluto e o mundo um domínio de ser contingente.

Como é óbvio, tais asserções não constituem qualquer pronunciamento sobre a separação da consciência relativamente à sua base físico-somática. Elas têm que ver com o acesso a uma região não-natural de ser, a da consciência transcendental, a partir da qual se desenvolve a inquirição fenomenológica sobre a constituição de objectividades transcendentais de todo tipo. Esta consciência absoluta não é, portanto, um domínio natural de ser. Os seus predicados não são projectáveis sobre a psique, enquanto realidade natural. Estando baseadas numa mudança de atitude, da atitude natural para a transcendental ou personalística, como Husserl escreve em *Ideias II*, elas são neutras a respeito de qualquer decisão sobre o estatuto da psique e sua relação com o soma e o corpo



físico. A absolutez da consciência transcendental, enquanto lugar de desenvolvimento de uma teoria geral da constituição, tem justamente que ver com a circunstância de ela *não ser encontrável* no plano da atitude natural, onde o que se nos depara são corpos físicos e unidades psico-somáticas com eles conectados. Tais unidades são, elas próprias, constituídas enquanto transcendências a partir da consciência absoluta, não no sentido de serem criadas na e pela consciência transcendental, mas antes no sentido, só ele fenomenológico, de a sua experiência no quadro da atitude natural remeter para um processo intencional de doação de sentido e de validade, pelo qual elas se configuram enquanto objectos de uma experiência actual ou possível.

Como assinalou Saiti (Saiti, 2016), não é a absolutez da consciência transcendental, enquanto região não-natural, que pode esclarecer a questão que debatemos, mas antes a teoria eidética das regiões ontológicas. Aí, a posição de Husserl, que neste ponto subscrevo, é bastante clara: na sistemática das regiões ontológicas, a região *natureza física* representa a proto-região, relativamente à qual todas as demais devem ser pensadas como estratos ônticos nela fundados. Todo e qualquer região ôntica sobreveniente estará, assim, retro-referida à região primordial “natureza física” e incorporá-la-á na sua estrutura própria de ser. Não no sentido, obviamente, de um redução ou de uma identificação, mas antes no sentido de uma fundação. O *naturalismo* na investigação sobre a psique, contra as metafísicas da separação, está, assim, solidamente respaldado na arquitectura eidética das regiões ontológicas, desde que, como disse, ele não se apresente nem sob a forma de um reducionismo nem de um eliminacionismo que pretendam ou denegar a especificidade do fenómeno psico-somático ou pura e simplesmente dissolvê-lo.

O argumento mais decisivo, porém, julgo poder encontrá-lo por meio de uma análise mais aprofundada que a do próprio Husserl a respeito do sentido *vida animal enquanto tal*. Husserl tentou uma análise preambular em *Ideias II*, centrada na dimensão estésica, no fenómeno da locomoção e no corpo como órgão da vontade. O seu intento não era uma fenomenologia da vida animal por si mesma, mas uma análise do processo de autoconstituição da vida humana como vida natural, psico-somática. Pese embora este viés, a sua investigação é enquadrável numa fenomenologia da região vida-animal, que fará abstracção dos estratos meta-perceptivos da vida intencional, nomeadamente a intencionalidade linguístico-categorial. Se assim olharmos esses parágrafos de *Ideias II*, teríamos como expressões de base da vida psico-somática dos *animalia*, não o *Ich bin* e *Ich denke* conceptuais, mas algo como um pré-expressivo sentido primitivo de individualidade que, se pudesse ser passado para a esfera da linguagem, se exprimiria nas fórmulas *Ich fühle mich*, *Ich bewege mich* e *Ich tue*: eu sinto-me, eu movo-me e eu faço.

No entanto, há um estrato mais primitivo que passa nos interstícios destas análises husserlianas. Para haver um corpo estésico, tem de estar já dada de antemão a diferença entre propriocepção e extrocepção, ou seja, uma delimitação primitiva do corpo próprio e da sua fronteira com o mundo envolvente. De um ponto de vista puramente físico, poderíamos sem contra-senso afirmar que toda a natureza é um contínuo, onde não há verdadeira individualidade. Em contraste, o fenómeno primitivo da vida animal é o *traçar da fronteira entre interno e externo*, que só ela cria uma efectiva individualidade. É sobre esse mapeamento primordial do corpo próprio que repousa tanto a própria diferença entre extrocepção e propriocepção como também a coordenação entre ambas, que é essencial nos processos activos e passivos de auto-regulação e de adaptação.

De seguida, este mapeamento primitivo da corporalidade própria, do limite entre externo e interno, não torna apenas possível a coordenação entre propriocepção e extrocepção, mas sobretudo o fenómeno da auto-locomoção, que é talvez o dado mais patente na manifestação da vida dos precisamente por isso denominados *animalia*, ou seja, dos seres com um princípio interno não apenas de movimento (um sistema físico pode ter um princípio dinâmico interno), mas mais propriamente de *auto-localização* e de *deslocação*.

Se olharmos atentamente este fenómeno primitivo da auto-locomoção, uma coisa é visível: há, na sua base, um sentido de disposição do corpo próprio e das suas partes que não é relativo a objectos externos, mas antes ao modo como o corpo se orienta a si mesmo a partir de um eixo de simetria e dos seus pontos de articulação. Gallagher e Zahavi tocaram este aspecto com algum detalhe (Gallagher e Zahavi, 2008) ao distinguirem entre espaço allocêntrico e espaço egocêntrico. Um espaço allocêntrico é aquele que não tem um ponto de vista privilegiado. Por exemplo, quando definimos uma esfera como o conjunto de pontos equidistantes de um determinado ponto, esta figura pode ser captada a partir de uma multiplicidade aberta de posições diferentes, porque o que a define é a relação métrica interna entre um ponto e todos os outros. Ao contrário, deícticos espaciais como os pares frente-trás, cima-baixo, esquerda-direita estão essencialmente dependentes de um ponto de vista, que funciona como ponto-zero de orientação a partir do qual as diferenças entre esquerda e direita, acima e abaixo, à frente e atrás se podem constituir. Eles são, por isso, formas egocêntricas de espacialização, essencialmente conectadas com um ponto fixo de orientação. A vida animal estrutura o mundo a partir de deícticos egocêntricos. Eles são essenciais para o mapeamento do mundo circundante relativamente ao corpo próprio: algo está à minha esquerda, acima, atrás de mim, etc.

No entanto, o elemento decisivo não foi explorado até o fim com esta descrição. Se os deícticos egocêntricos permitem o mapeamento dos objectos relativamente ao corpo próprio, o corpo próprio, na forma interna de se estruturar espacialmente, envolve uma organização mais primitiva, nem allocêntrica nem egocêntrica, que designarei como *idiocêntrica*. De facto, tal objecto está à minha esquerda, aqueloutro à minha frente. No entanto, o meu lado esquerdo não está à minha esquerda, é a minha esquerda, nem a minha frente está à minha frente, é a minha parte da frente. Esta é uma estruturação espacial *interna*, própria, que é independente e mais



profunda do que a coordenação do mundo circundante segundo os eixos egocêntricos à-esquerda/à-direita, etc. Efectivamente, essa coordenação egocêntrica do mundo circundante pode colapsar completamente. Quando somos envolvidos num turbilhão, por exemplo, perdemos o sentido do acima e do abaixo e não podemos fixar rigidamente objectos segundo a polarização esquerda-direita. Dizemos que perdemos a *orientação*. Não obstante, a espacialização idiocêntrica do corpo próprio continua a funcionar; sabemos “onde” está a cabeça e “onde” estão os pés, os braços, as mãos. Que é este “onde”? Não tem que ver com a coordenação do corpo próprio com os objectos envolventes, mas com a auto-estruturação do corpo, enquanto fenómeno mais primitivo da localização espacial. Trata-se de uma estruturação interna, idiossincrática, que sobrevive mesmo quando as estruturações aloicêntrica e egocêntrica colapsam. Mesmo na total desorientação espacial, este sentido do corpo próprio, seus membros constitutivos, suas articulações e seu eixo de simetria central, o sentido destas partes constitutivas do todo corporal, dizia, não se perdem jamais. A auto-estruturação idiocêntrica é, pois, o fenómeno mais primitivo, fundamental, que torna possível a subsequente localização fixa no espaço egocêntrico, a orientação e a locomoção.

Nas suas lições no *Collège de France*, Merleau-Ponty falou de um “esquema corporal”. A expressão é inteiramente justa porquanto não seja interpretada como uma *imagem* ou uma *representação* do corpo. Ele é o próprio corpo enquanto corpo *internamente diferenciado* e, por isso, susceptível de auto-locomoção. Agora, ponto que reputo essencial, esta estruturação interna segrega um centro virtual de referência que, simultaneamente, se deslocaliza do corpo próprio e se sobrepõe sobre a totalidade do corpo. Deslocaliza-se na medida em que é por relação a ele que *tenho* a minha parte esquerda e a minha parte direita, a minha parte de cima e a minha parte de baixo, o meu centro de simetria e as minhas articulações. Sobrepõe-se na medida em que ele recobre todo o corpo assim auto-estruturado e faz unidade com ele. Eis o fenómeno da distinção *com* sobreposição com que havíamos começado. Este centro atópico para organização idiocêntrica constituirá a forma mais básica, animal, daquilo que denominamos uma psique: ela é, primeiro, uma auto-estruturação do corpo somático em uma unidade internamente diferenciada e, de seguida, o lugar subjectivo de uma vida de experiência. Em vez de ser uma propriedade exclusiva da subjectividade humana, este centro atópico está já presente na vida animal como seu elemento auto-organizador. Trata-se de um “eu psico-somático”, antes de toda a conceptualidade e expressão, portanto, de um eu mudo, mas, apesar disso, de um “eu” funcionante e operante. É a ele que empaticamente nos referimos quando, por exemplo, dizemos que o touro *está* enraivecido ou que o gato *está* assanhado, ou que nos estão a ver, que têm sede ou que fogem de nós. Estes estados tímicos, oréxicos e perceptivos não são atribuídos aos corpos físico-orgânicos do touro ou do gato, mas sim a essa forma primeira de subjectividade que desponta já na vida animal.

Um corpo auto-estruturado a partir de um centro simultaneamente deslocalizado e em sobreposição – chamemos-lhe, a partir de Merleau-Ponty, a *auto-esquematização corporal* – é a condição primeira que torna possível os fenómenos com que caracterizamos a região dos *animalia*: a auto-localização na espacialização egocêntrica, a locomoção, a sciência, a vida tímica e oréxica, a propriocepção e a extrocepção na delimitação de uma fronteira entre o interno e o externo, ou seja, em suma, o *ser para si mesmo um individuo activo e passivo*, mesmo antes de que, na forma humana da intencionalidade linguística e categorial, essa individualidade se possa exprimir a si própria e para si própria com o pronome pessoal “eu”.

## Referências

- Case, L. et alia (2020) – “Disorders of Body Representation”. In *Multisensory Perception. From Laboratory to Clinic* (pp. 401-422). K. Sathian and V. S. Ramachandran (eds.), London: Elsevier.
- Gallagher S. & Zahavi, D. (2008) – *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.
- Husserl, E. (1952) – *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Merleau-Ponty, M. (2003) – *L'institution, la passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris : Belin.
- Sheils D. (1978) – “A Cross-Cultural Study of Beliefs in Out-of-the-Body Experiences, Waking and Sleeping”. *Journal of the Society for Psychical Research*.
- Staiti, A. (2016) – “The Relative Right of Naturalism: Reassessing Husserl on the Mind/Body Problem”. In B. Centi (ed.), *Tra corpo e mente: Questioni di confine* (pp. 125-150), Firenze: Le Lettere.

Recebido em 30.08.2021 – Aceito em 12.12.2021



# CREENCIA Y AFECTIVIDAD. UN CAPÍTULO DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Belief and Affectivity. A Chapter of Philosophical Anthropology

JAVIER SAN MARTÍN \*

Crença e Afetividade. Um Capítulo de Antropologia Filosófica

**Resumen:** El giro emocional es un signo de la filosofía contemporánea, también de la fenomenología, en este caso favorecido por la publicación de varios tomos de Husserliana relacionados con ese campo. La posición de Scheler por la primacía de los sentimientos sobre el conocimiento llevó a verlo en oposición a Husserl, que ponía lo cognitivo antes de lo afectivo. En ese contexto mi objetivo es estudiar la posición de los sentimientos en Husserl a través de los rasgos de la actitud natural, uno de los conceptos básicos de la fenomenología. En primer lugar estudiaremos qué es la creencia en Husserl como rasgo fundamental de la actitud natural, cuyo núcleo es la creencia originaria en el mundo. En este sentido se verá por qué la experiencia es una creencia. En el segundo apartado se verá por qué esa creencia no es algo solo teórico sino que de por sí incluye un elemento afectivo, lo que está implícito en el concepto mismo de actitud. Esta se remite a la acción, y esta incluye el conocer y el valorar, por lo que no se trata de algo solo cognitivo sino también afectivo, pues si el mundo se tambalea, la persona se conmociona, como cuando se pierde la salud. Creencia es confianza en el futuro y eso es afectividad. En el tercer apartado mostraré el giro que podemos mostrar en Husserl a este respecto, para lo que acudo al texto de Hua XV, 385, que mostraría el resultado final de una fenomenología genética, en la que se postula una estructura originaria animada por cinestesis originarias e instintos originarios. Estos últimos no son sino las urgencias que nos asaltan y determinan una afectividad primaria que promueve un investimento valorativo del mundo.

**Palabras clave:** giro emocional; actitud natural; creencia; Husserl; Scheler; instintos originarios, afectividad primaria.

**Abstract:** The emotional turn is a sign of contemporary philosophy, also of phenomenology, in this case favored by the publication of several volumes in Husserliana related to this field. Scheler's position on the primacy of feelings over knowledge led philosophers to see him in opposition to Husserl, who put the cognitive before the affective acts. In this context, my objective is to study the position of feelings in Husserl through the features of the natural attitude, one of the basic concepts of phenomenology. In the first place we will study what is the belief in Husserl as the fundamental feature of the natural attitude, whose core is the original belief in the world. In this sense it will be seen why experience is a belief. In the second section we will see why this belief is not something only theoretical but in itself includes an affective element, which is implicit in the concept of attitude self. The attitude refers to action, and this includes knowing and valuing, so it is not merely cognitive but also affective, because if the world falters, the person is shocked, as when health is lost. Belief is confidence in the future and that is something affective. In the third section I will show the turn that we can show in Husserl in this regard, for which I go to the text of Hua XV, 385, which would show the result of a genetic phenomenology, in which an original structure animated by original kinesthesias and original instincts is postulated. The last ones are nothing but the urgencies that assail us and determine a primary affectivity that promotes a value investment of the world, **Keywords:** emotional turn; natural attitude; belief; Husserl; Scheler; original instincts; primary affectivity.

**Resumo:** A virada emocional é um signo da filosofia contemporânea, também da fenomenologia, neste caso favorecida pela publicação de vários volumes de Husserliana relacionados a esse campo. A posição de Scheler pela primazia dos sentimentos sobre o conhecimento levou a vê-lo em oposição a Husserl, que colocou o cognitivo antes do afetivo. Nesse contexto, meu objetivo é estudar a posição dos sentimentos em Husserl através dos traços da atitude natural, um dos conceitos básicos da fenomenologia. Em primeiro lugar estudaremos o que é a crença em Husserl como traço fundamental da atitude natural, cujo cerne é a crença originária no mundo. Nesse sentido, será visto por que a experiência é uma crença. Na segunda seção, será visto por que essa crença não é apenas algo teórico, mas também inclui um elemento afetivo, que está implícito no próprio conceito de atitude. Isso se refere à ação, e isso inclui conhecer e valorizar, portanto, não é meramente cognitivo, mas também afetivo, porque se o mundo vacila, a pessoa fica chocada, como quando perde a saúde. Crença é confiança no futuro e isso é afetividade. Na terceira seção mostrarei a virada que podemos mostrar em Husserl a esse respeito, para a qual recorro ao texto de Hua XV, 385, que mostraria o resultado final de uma fenomenologia genética, na qual uma estrutura original animada por postula-se a cinestesia original e os instintos originários. Estas últimas nada mais são do que as urgências que nos assaltam e determinam uma afetividade primária que promove um investimento valorativo do mundo.

**Palavras-chave:** virada emocional; atitude natural; crença; Husserl; Scheler; instintos originários, afetividade primária.

\* Conferencia pronunciada en el III Congreso de Fenomenología y psicología, Brasil, 21 de julio de 2021. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, Madrid. Email: jsan@fsof.uned.es . Orcid: 0000-0003-4786-6605



## Introducción

Mi ponencia está en relación con un punto de vista muy importante que ha ido creciendo a lo largo del siglo xx y que se ha agudizado en su último tercio y en las primeras décadas de este, el tema del llamado *giro emocional*, la vuelta que en las dos últimas décadas del siglo pasado se da en la consideración del lugar de las emociones en la vida humana. Ese punto de vista, que nace, en cierta medida, con la interpretación que se hace del caso Phineas Gage<sup>1</sup>, es como una especie de onda que termina afectando a prácticamente toda la filosofía y, en nuestro caso, al modo de entender la fenomenología. De hecho ese giro ha tenido una incidencia muy fuerte en los problemas que se estudian en la fenomenología, pasando a primer plano los temas relativos a la afectividad. Por supuesto, también ha contribuido a ello la publicación de obras inéditas de Husserl en las que se ve la importancia creciente que la fenomenología del *Gemüt*, del ánimo, tiene en este autor. En este sentido suponen sin duda un gran impulso a esos estudios las publicaciones de los tomos XXXVIII de Husserliana sobre la ética de antes de la guerra; del XXXVII con las lecciones de ética de 1920 y 1924; la del tomo XLII con importantes reflexiones sobre los instintos y, por fin, la del tomo XLIII, en tres volúmenes, más un cuarto de aparato crítico, sobre todo teniendo en cuenta que de los tres primeros volúmenes, el 2 y el 3 tratan de la fenomenología del *Gemüt* y de la voluntad. Pero si esta publicación del tomo XLIII de Husserliana se produce en 2020, en realidad aparecen ahí en su mayor parte manuscritos de Husserl de los años inmediatamente anteriores a la terminación de la redacción de *Ideas* de 1913, incluso muchos de ellos de 1909 y 1910. Eso muestra la gran importancia que lo análisis de lo emotivo, en definitiva, de la afectividad, tuvieron en Husserl.

Pero en realidad esos años no era sólo Husserl sino también Scheler quien dedicaría numerosas páginas a la afectividad, tanto que se puede decir que el llamado *giro emocional* no es sino una vuelta, por supuesto, no reconocida, a aquellos años en que la fenomenología del *Gemüt*, del ánimo o de la afectividad, era fundamental. Lo que ocurrió, sin embargo, fue que Husserl no publicó sobre ello más que resúmenes; que Scheler murió en 1928 y su obra pasó a segunda fila; y que, por una razón o por otra, la importancia que una fenomenología de la afectividad tenía en Heidegger no consiguió llegar al primer plano por muchas razones que no sería difícil enumerar<sup>2</sup>.

El tema que me interesa analizar en esta conferencia es la relación de la creencia con la afectividad; el tema es fundamental para una antropología filosófica y es un tema que está precisamente en el núcleo del sentido del giro emocional, ¿en qué lugar de la vida consciente se sitúa la afectividad? En relación con Scheler diríamos que la afectividad antecede a todo en la persona, que es la base de la vida consciente, que se orienta desde la afectividad. Siguiendo, en mi opinión, en esto a Scheler, igualmente Ortega y Gasset pone el corazón sobre la razón<sup>3</sup>.

¿Pero qué pasa con Husserl? Ese es mi tema de hoy, y definiendo que uno de los conceptos más importantes de la fenomenología, el concepto de actitud natural, o modo ordinario de vivir en el mundo, no es en principio un modo teórico, sino que el núcleo de ese modo es afectivo. Para ello, primero, trataré de estudiar el concepto fenomenológico de creencia, para mostrar hasta qué punto la creencia es la cualidad nuclear de la actitud natural, o del modo ordinario de vivir en el mundo. Con ello podré deshacer un malentendido sobre la actitud natural —siempre entendida como el

1 El caso de Phineas Gage fue puesto en primer plano por el libro del portugués Antonio R. Damásio *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. Nueva York: Avon Book, 1994. Trad. al español, *El error de Descartes. Las razones de las emociones*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, trad. de Pierre Jacomet, 1996. Hay varias ediciones más. Por otro lado no me resisto a recordar que toda la carrera profesional de Kurt Goldstein consistió en mostrar algo parecido a lo que trata Damásio, que ciertos daños cerebrales pueden alterar la conducta en estructuras precisas de la misma, dejándola aparentemente intacta en otras. El caso Schneider, como prototipo de esos cambios, sirvió de base a la filosofía de Merleau-Ponty. De Goldstein es imprescindible su *Der Aufbau des Organismus* (1934).

2 La publicación de *Sein und Zeit* supuso una explosión filosófica en el siglo XX, hasta el punto de que ese libro marca desde entonces la filosofía del siglo de manera definitiva, mas en ese libro el concepto de *Befindlichkeit* es decisivo. Ahora bien, ese término es un término afectivo, pues significa estado de ánimo, temple, humor, y para Heidegger siempre estamos en el mundo en una *Befindlichkeit*. Sin embargo, tanto por la política de los años anteriores a la II Guerra Mundial como por la posición antihusserliana en que fue recibido Heidegger, su predominio supuso, por ejemplo, en Alemania, el ocaso de la fenomenología, tanto más cuanto el "segundo" Heidegger conllevaba un rechazo de todo trascendentalismo. Puesto que el segundo Heidegger se centra en el "destino" del ser (*Seyn*) desde una terminología esotérica como el *Ereignis*, el *Gevier*, el *Geschick*, etc., términos en los que la afectividad no juega ningún papel, se oculta la primera propuesta de Heidegger. En tercer lugar, viene el debate político de la posición de Heidegger integrado de lleno en el nazismo. Con todo eso, el importante lugar que Heidegger había concedido a los templos, a las *Stimmungen*, pasa a segundo plano. Incluso el tema quedará oscurecido por el mismo Heidegger que se suma a un giro lingüístico especial, al conceder al lenguaje poético, incluso, el ser creador de la mano misma del ser humano, en una afirmación claramente enfrentada al saber promovido por la paleoantropología. Todo esto hace olvidar o no aprovechar todo lo que al respecto había en Heidegger.

3 Ver Jorge R. Montesó Ventura (2016). Como el libro es sobre la atención, pronto toma nota de lo que este punto representa en Ortega. Comentando a Rodríguez Huéscar señala qué significa la atención: Rodríguez Huéscar «Reitera así la idea de que todo ver es un proceso selectivo ejercido sobre el caos impresionista que se abre ante nosotros, una búsqueda activa que ya *estima* lo que desea hallar, que es pre-visión, que es pre-spectiva, que es un mirar» (p. 29). En p. 69 se señala la dependencia de Ortega respecto a Scheler en este punto, que se consolidaría en el "a priori cordial". Ver también p. 194 y nota 136. Por otro lado, me hace notar Noé Expósito, que en Ortega no hay contraposición entre el corazón y la razón, sino una inserción de la razón en el corazón, que es la razón cordial. Hay contraposición entre el corazón y una razón pura aséptica. De todos modos, en relación con el adagio que está en la base de esta discusión: *nihil volitum quin praecognitum* (ver *infra*), conviene tener presente la cita de Ortega que me recuerda el doctor prieguense: «Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello. En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu "función estimativa"; ella es la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental» (OC. VII, 755).



modo ordinario de vivir en el mundo—, para concluir que el fenomenólogo lo que hace es describir ese modo ordinario de vivir en el mundo, es decir, describir la actitud natural, pero liberada de malinterpretaciones. Así veremos cómo esa actitud natural, que se caracteriza por la evidencia natural, es lo que Husserl entiende como la *Urdoxa*, la creencia originaria en el mundo.

En segundo lugar veremos que esa creencia no es algo teórico sino de entrada afectivo, por la sencilla razón de la conmoción que supone la amenaza o pérdida de esa creencia. En tercer lugar expondré el giro que se da en Husserl en la fenomenología genética, que pasa de aceptar una *hyle* pre-afectiva a asumir una *Urdoxa*, una creencia originaria implicada en una *Urhytle* que procede de unos instintos originarios, *Urinstinkte*; pero lo que Husserl llama “instintos originarios” creo que son sencillamente las urgencias del organismo que dan el primer colorido afectivo a la vida, generando las primeras valoraciones del mundo. Precisamente esta conferencia se generó cuando vi la necesidad de diferenciar las *incesantías*, aquello que no cesa —las llamadas necesidades<sup>4</sup> en sentido estricto, por ser aquello que no cede—, de las *urgencias*, que hay que satisfacer, por lo que desaparecen pero vuelven; por eso en alemán se llaman *Notwendigkeiten*, literalmente “urgencias que vuelven”. Esta alternancia de las urgencias en las que se nos da el mundo nos vincula a un mundo cargado de valencias positivas y negativas<sup>5</sup>; es decir, las urgencias establecen campos afectivos primigenios u originales.

## La creencia en Husserl

No me resulta fácil resumir en unas pocas páginas el sentido de la creencia en Husserl. Empecemos diciendo que la creencia, que en alemán se dice *Glaube* y en griego *δόξα*, es el rasgo fundamental de la vida consciente que tiene como correlato intencional algo que existe, que tiene realidad y eficacia en el modo de esa intencionalidad. Así, un recuerdo rememora algo que fue real. En una ocasión Landgrebe le reprochaba a Husserl que hubiera acudido a la palabra *δόξα* para caracterizar esa cualidad de la intencionalidad cuando pone un ser como real<sup>6</sup>. Pero Landgrebe no tomaba en consideración que esa era la tradición empirista desde Hume, que veía en la *belief* (creencia) el modo que se corresponde con el conocimiento de lo real, y que en general esa tradición se mantuvo en los escoceses<sup>7</sup> y, desde ellos, en William James, desde donde pasa a Husserl. Así, no es la tradición platónica la que está detrás de la *δόξα* como creencia, sino la empirista.

A su vez esta toma en consideración un sentido del *belief* que también estaba presente en la tradición griega, incluso en el propio Platón, como se está demostrando en la actualidad<sup>8</sup>, y que aparece sobre todo en los sintagmas preposicionales, tales como actuar *παρὰ δόξαν*, que no significa actuar “de modo paradójico”, como a veces se traduce, sino “actuar contra lo que se espera o contra lo previsto”; entonces, esa *δόξα* es el modo normal de vivir y actuar según las pautas naturales y sociales, ni más ni menos que lo que Husserl entiende como actuar en la evidencia natural del mundo, que incluye también los usos sociales. La creencia en el sentido de fe religiosa se llamó en griego *πίστις*, de *πιστεύω*, que, significando “fiarse de alguien”, pasó al cristianismo como fe en el *Credo*.

Dicho esto, hay que saber por qué el ser consciente de algo real tiene la cualidad de la creencia, la *belief* o la *δόξα*, pues estamos acostumbrados a que la creencia se relacione más con la fe, *fides* —que viene de *πίστις*—, que es creer en lo que no vemos. Husserl lo explica muy bien cuando se refiere al hecho de que lo real impone o se da en un horizonte de fiabilidad en el futuro y precisamente esa fiabilidad es lo que hace que lo real sea correlato de una creencia. Lo real es algo que se nos impone tomarlo como tal y actuar en consecuencia y eso significa que lleva consigo la confianza en que va a seguir así, porque la realidad tiene propiedades estables, que no van a variar. Como recordaba Monfort Prades respecto a Ortega y Gasset, este propone «que la “creencia” es la declaración de que lo creído vive por sí mismo, independientemente de mi acto de creer, ni nace ni muere con éste. “La creencia, [dice Ortega] en suma, es la conciencia de que algo es —es independiente de esta conciencia”» (Monfort Prades, 2015, p. 514). Todo esto es la base de la técnica, lo que permite la previsión; en la ficción no hay previsión, en lo real la previsión es básica y base de la técnica si se es capaz de conocer lo real.

4 Esa diferencia la había definido yo hace mucho tiempo (San Martín, 2015) al ver la divergencia del campo semántico de la palabra latina ‘necesidad’ y la alemana para ese mismo sentido; esta, *Notwendigkeit*, apunta a las urgencias, pues significa una ‘urgencia [Not] que vuelve [wendig]’, mientras que la latina alude a lo que no cede o cesa, *nec cesum* —de *cedere, cesi, cesum*—. En la vida humana hay *incesantías*, tales como las dimensiones fundamentales de la vida humana, por ejemplo, la posición del mundo, la presencia del cuerpo, la respiración, la vida social, etc. Mientras que las urgencias cesan pero vuelven. Comentando una traducción de Heidegger en el libro de Vincenzo Costa *Experiencia y habla* es cuando vi la conveniencia de tomarse en serio la diferencia entre las urgencias y las necesidades, las urgencias y las “incesantías”, en alemán diríamos las *Notwendigkeiten* y las *Unaufhörlichkeiten*. En castellano existe la palabra “cesantía”, lo que se cobra al cesar en un cargo; la palabra toma como base el estado de cesantía que permite cobrar para metonímicamente designar el cobro. Podemos tomar ese estado en el sentido opuesto, la “no cesantía”, la “incesantía” para designar aquellos estados que no pueden cesar. Sobre el tema aludido respecto al libro de V. Costa, ver San Martín (2019).

5 Quiero señalar aquí un punto muy concreto respecto a esta frase, que puede ser escrita con comas o sin comas, siendo su sentido radicalmente opuesto. Yo la escribo sin comas, indicando que el mundo se nos da de ese modo porque las urgencias aparecen en el momento mismo de aparición del mundo, en la génesis misma de la conciencia del mundo.

6 Dice Landgrebe: «Es ist freilich irreführend, wenn Husserl diesen Glauben als *Doxa bezeichnet*; denn dieser Glaube bedeutet *nicht* wie das griechische Wort *Doxa ein bloßes Meinen*, das durch Erkenntnis bestätigt oder korrigiert und verworfen und so in Wissen aufgehoben werden kann.» [Es ciertamente engañoso el que Husserl *designa* como *doxa* a esta creencia; pues esta creencia no significa, como la palabra griega *doxa*, una mera opinión, que puede, por un conocimiento, ser confirmada o corregida y rechazada y así ser superada en el saber]. Un poco más adelante explica que esta certeza no puede ser alterada con argumentos ni sacudida por ello, puesto que es más bien el *suelo último* de toda argumentación. Agradezco al doctor Noé Expósito haberme advertido de esta referencia. Ver Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburgo: Felix Meiner, 1982, p. 96

7 Tal vez el autor aquí más significativo es Alexander Bain, citado por William James (San Martín, 2020).

8 El autor ha preparado un amplio dossier sobre estos puntos, en especial, sobre el sentido de la *doxa* en Platón y en Husserl, en el libro (en preparación) *Creencia y realidad*. En el artículo anterior doy alguna indicación al respecto.



Hace unos años se publicó un texto inédito de Husserl que aclara con toda precisión este punto. Dice Husserl:

Se ve: que la experiencia sea siempre sólo doxa requiere un análisis más preciso; y hay que mostrar que toda doxa de este tipo es una pretensión de una tenencia, una captación de lo mentado en sí mismo, que es al mismo tiempo anticipación [*Vorgriff*]. En la —literalmente hablando— experiencia captadora de un objeto, como cuando recibo y agarro un libro (digamos: en la oscuridad) y lo he agarrado, tengo la vivencia de tener yo mismo esto en mis manos [im *Griff*]. Pero al mismo tiempo, lo que tengo en las manos es sólo parcialmente captado en sí mismo. El *agarrar* [*Griff*] es al mismo tiempo anticipación [*Vorgriff*]; “puedo” avanzar en la captación del mismo, y captarlo gradualmente en captaciones siempre nuevas, agarrando [*umgreifen*] todo el libro, en esa circunstancia cada captación, siendo una captación parcial y al mismo tiempo indicando una anticipación, preintención, para captaciones posteriores que “podría conseguir activamente” (Hua XXXIX, p. 695)<sup>9</sup>.

El texto es impresionante y difícil de traducir porque juega con la palabra *greifen*, que es literalmente “agarrar”, pero que es también “capturar”, y relacionada con el conocimiento será “captar”. Husserl utiliza el verbo más bien en este sentido pero en el ejemplo del libro también se ve la base de la metáfora del “captar” como un “agarrar”. Lo importante es que la experiencia es siempre una “tenencia” —también relacionada con agarrar—, una *Habe*, con esos horizontes de apertura, lo que llama Husserl *Vorgreifen*, *precaptar*, que es exactamente el sentido de *anticipar*, incluso al final sale la palabra latina anticipación. La experiencia es *doxa*, porque siempre es un *Griff* que implica un *Vorgriff*, un *Griff* anticipador del futuro. La experiencia ordinaria del mundo, a la que pertenece la cualidad dóxica, del *belief*, incluye esta continuidad de lo real como lo previsto, predado, anticipado.

Este rasgo de continuidad de lo real en el sentido de estabilidad es el punto fundamental de la creencia, por lo que la creencia es una *δόξα*, algo previsible; ese es el sentido en que se usa la palabra *δόξα* en Platón cuando habla de actuar *πᾶρα δόξαν* o *κᾶτα δόξαν*, actuar contra lo previsto, o de acuerdo con lo previsto; un sentido que también está presente en Homero y Heródoto. La *δόξα* como mera opinión es una derivación de la teoría platónica del saber científico, en la que la *δόξα* se opone a la *ἐπιστημη*, siendo esta en muchas ocasiones una *δόξα* justificada o fundada; pero independientemente de que ese sentido no anula el anterior y de la dificultad general de mantener la teoría clásica platónica en su conjunto, sobre todo si tenemos en cuenta la crítica del propio Platón a la escritura, lo cierto es que en el lenguaje que aparece en esas frases la *δόξα* es el modo como se nos dan las cosas reales.

Para Husserl este modo es el modo de dárseos el mundo, que es el correlato de una *Glaube*, de una creencia. Inicialmente Husserl no parece hacer una distinción entre el mundo y las cosas, pero poco a poco va apareciendo esa distinción; el mundo se nos da en una creencia originaria, en una *Urdoxa*, en una *Welthabe*, dice, en una tenencia del mundo, que no puede cambiar, mientras que, dentro de esa tenencia del mundo, de esa *Welthabe*, o creencia del mundo, las cosas pueden cambiar.

Llevó mucho tiempo comprender este aspecto de Husserl, porque por medio se ha introducido la forma en que este expone el acceso a la fenomenología mediante la epojé y la reducción fenomenológica, por las cuales el mundo es puesto entre paréntesis; entonces todo lo que Husserl dice después sobre la creencia y la doxa parece estar en un limbo y no se sabe a qué se refieren. Este ha sido el peor malentendido generado por Husserl mismo, que nunca fue capaz de explicar con precisión y de modo unívoco qué representaban la epojé y la reducción, porque una vez “puesto el mundo entre paréntesis” volvía a hablar de la doxa del mundo, de la creencia y evidencia natural del mundo. Incluso algunos llevan ese sentido de la reducción y epojé hasta decir que se puede dar una subjetividad sin mundo, contradiciendo todo lo que Husserl dice en los análisis de la percepción y, consiguientemente, en toda la teoría de la intersubjetividad, que necesariamente requiere del mundo para constituirse en intersubjetividad trascendental<sup>10</sup>.

Incluso, dentro de quienes, apostando por el giro emocional, reivindicaban a Scheler frente a Husserl, ponen como diferencia justo este punto: Husserl, por la epojé y la reducción, *pierde el mundo*, mientras que Scheler lo gana, como sostiene Guido Cusinato<sup>11</sup>. En postura parecida estarían quienes entienden que una fenomenología trascendental eidética puede poner como una posibilidad eidética de la subjetividad el no tener mundo, porque éste se ha mostrado contingente.

9 «Man sieht: Dass Erfahrung immerzu bloß Doxa ist, bedarf einer genaueren Analyse; und es muss aufgewiesen werden, dass jede solche Doxa Präntention einer Habe ist, eines Selbstgriffes des Vermeinten, der zugleich Vorgriff ist. In der – wörtlich gesprochen – ergreifenden Erfahrung eines Gegenstandes, wie wenn ich ein Buch (sagen wir: im Dunkeln) in den Griff bekomme und ergreifen habe, habe ich das Erlebnis, dieses da selbst im Griff zu haben. Aber zugleich ist das, was ich im Griff habe, nur partiell Selbstergriffenes. Der Griff ist zugleich Vorgriff; „ich kann“ selbstgreifend fortschreiten und nach und nach im Bewusstsein desselben in immer neuen Griffen ergreifen, das ganze Buch umgreifen, wobei jeder Griff partieller Griff ist und zugleich Antizipation, Vorintention, auf weitere Griffe vorweisend, die ich tätig gewinnen „könnte“».

10 Ahí radica la importancia estructural, en el método fenomenológico, de la reducción intersubjetiva, de manera que, mientras no sea llevada a cabo, ni siquiera está plenamente ejecutada la reducción trascendental, pues se mantiene el mundo como representación y no como realidad, tal como lo dice Husserl en un famoso texto de *Erste Philosophie II*, publicado ya hace mucho más de medio siglo, pero que parece no haber surtido efecto en muchos comentaristas. Ese texto ha sido también una guía muy importante para este autor en toda su trayectoria de interpretación de la fenomenología de Husserl. Ver Hua VIII, 480. El texto procede de 1924, y es muy interesante que Husserl haya titulado esas hojas (Hua VIII, 585) con la frase: «Die vermeintliche Schwierigkeit, dass man, in der ἐποχή verbleibend, „nie zur Welt zurückkommt“», es decir, «La presunta dificultad de que uno, permaneciendo en la ἐποχή, “nunca retorne al mundo”» (Hua VIII, 479).

11 «The main objective of the phenomenological reduction in Scheler is therefore to increase the openness to the world (*Weltoffenheit*). I have already demonstrated that, contrary to what is often supposed, Scheler’s phenomenological reduction does not aim to put the whole reality in brackets, but only the reality of the structure of the self-referential subject [Cusinato 1998a; 1998b; 1999; 2012], for only by so doing is it possible to come into living contact with the singularity of another person». Cusinatto, Guido, «The Modus Vivendi of Persons with Schizophrenia: Valueception Impairment and Phenomenological Reduction», *Thaumazein*, 18, 2018, pp. 78-92. Como se ve por este texto ya reciente y las autocitas que aporta, este punto es fundamental en la ya considerable obra del profesor italiano.



La realidad es muy distinta, y a lo largo de los manuscritos que Husserl dedicó a la epojé y la reducción, y en las reservas que manifiesta a lo que llama el «camino cartesiano a la reducción», Husserl se esfuerza en clarificar las cosas, por ejemplo, que la puesta entre paréntesis no es del mundo en general, sino de las interpretaciones naturalistas del mundo; según estas, el ser humano es un ser determinado por el mundo, en la medida en que somos parte del mundo; pero esa operación es para descubrir precisamente que el mundo es, a la vez, una realidad dada al ser consciente, es decir, ordenada desde nosotros, con orientaciones que proceden de nuestro propio cuerpo, por lo que es el correlato de ese ser consciente; mas el modo de ser consciente es en la creencia en el mundo; el paso de la primera posición —el ser humano como hecho determinado por el mundo— a la segunda —el mundo como correlato del ser consciente— es justamente practicar la reducción trascendental como re(con)ducción de la primera a la segunda. Entonces, la epojé, ejecutada desde la actitud natural, es inicialmente una puesta entre paréntesis de la tesis natural del mundo porque ahí está implicada esa percepción naturalista de que somos unos seres más del mundo, para ganar aquello que nos queda, que es precisamente la experiencia en la que se da el mundo y éste como correlato de esa experiencia que, depurada de las apercepciones naturalistas, es una experiencia pura —por depurada—, porque es lo que es y tal como aparece. Entonces, la epojé es el método para “depurar” la experiencia de toda percepción naturalista. La epojé es un “operador” para llevar a cabo la reducción, que es reconducción del mundo a la fuente de la que surge; y reconducción del ser humano a su sentido originario, que es el ser esa fuente del mundo.

Por eso llegará a decir Husserl que, por un lado, la epojé debe ser llevada a reducción y, por otro, que una vez practicada la reducción, es decir, reconducidos el ser humano a una subjetividad trascendental, y el mundo a correlato de aquello dado en la vida de experiencia de la misma, la desconexión del mundo queda superada, como explícitamente Husserl (2002) lo dice en el manuscrito B I 5 citado ya por Gerd Brand nada menos que en 1955<sup>12</sup> y sistemáticamente ignorado, no sólo por intérpretes como el que he citado hace unas líneas en relación con Scheler, sino por fenomenólogos que desean interpretar a Husserl ortodoxamente.

Así, el método de la epojé y reducción es el método para ganar el verdadero sentido del mundo y del ser humano, es decir, la verdadera *Weltoffenheit*, la verdadera apertura del y al mundo. La cualidad consciente de la experiencia de ese mundo es la creencia, el rasgo fundamental de la evidencia del mundo, que, por otro lado, es el rasgo fundamental del modo ordinario en que vivimos en el mundo y, por tanto, el núcleo cualitativo de la actitud natural. Este es el punto de partida desde el que realizamos la epojé y la reducción, pero su superación iniciada por la epojé era solo el método para descubrir qué era esa actitud natural, si bien ahora como fenomenólogos descubrimos que es el modo normal de vivir el mundo, que es correlato de una evidencia natural, aunque es malinterpretada por apercepciones naturalistas que eliminan de la experiencia precisamente lo que supone la evidencia natural. De ese modo se recupera y define de acuerdo con su sentido la actitud natural, que sólo se puede entender correctamente después de practicar la reducción trascendental.

Desde esta perspectiva, la epojé sigue siendo necesaria, primero, para salir de una vida inmersa en las tareas ordinarias y así poder hacer filosofía; pero, segundo, para prevenir recaídas en una posición naturalista que siempre acecha por la posición misma del ser humano, que es subjetividad trascendental, fuente de experiencia, y, a la vez, realidad inserta en el mundo, del que forma parte integrante.

Conviene ahora aludir a la antigüedad de la presencia del concepto de creencia en Husserl, pues ya en el segundo tomo de las *Investigación lógicas*, de 1901, está presente la *Glauben* o la *belief*, como cualidad del acto ponente de realidad, tesis que mantendrá Husserl desde esa época, si bien la importancia que asume esa cualidad será creciente (ver Hua XIX, 458)<sup>13</sup>. Un poco más adelante (p. 624) se habla de las cualidades del acto, los diversos modos de la *Glauben*. Pero al final del § 27 la *belief* es un momento “que constituye lo cualitativo de la percepción”. En este texto es muy interesante el rechazo de que la creencia sea un momento que se añade a una representación completa. El acto de la *belief* es un acto ponente de algo real. Este punto sirve para refutar las posiciones constructivistas típicas de la computación contemporánea porque no hay una representación plena a la que se añada la etiqueta de realidad, que es la forma en que opera la inteligencia artificial, que construye modelos a los que después por indicios —claves: “cues”— se aplica la categoría “realidad”. Para Husserl no existe esa representación, sino que el acto como tal tiene la cualidad de ponente de realidad. Por la página 452 (Hua XIX, 507) sabemos que está hablando de la *Glauben*, de la creencia.

También aparece la *Glauben* en el Anexo II de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, pero no conocemos la fecha de esos Anexos que fueron publicados en la edición preparada por Heidegger en 1928. Ahí habla de la modalidad de las *Glauben* «que ponen el ser» (Hua X, 103). También en una hoja de la página 51 —aunque no está claro si la hoja es de Husserl o de Edith Stein— aparece la *belief-Bewusstsein*, a la que pertenecen *Forderungen*, lo mismo que

12 Decía Brand: «Für Husserl hat die in der phänomenologischen Reduktion vollzogene Enthaltung nur einen vorläufigen Charakter.», es decir, «Para Husserl el desasimiento llevado a cabo en la reducción fenomenológica solo tiene un carácter provisional.»; y para probarlo citaba el manuscrito mencionado: «...indem sie fortleitet zur Auslegung der Konkretion dieses Ich – und zur Aufklärung der Konstitution der Welt – wird die Enthaltung von der Setzung der Welt systematisch aufgehoben», es decir, «en la medida en que se progresa en la explicitación de la concreción de este yo – y en la aclaración de la constitución – del mundo – se supera sistemáticamente el desasimiento de la posición del mundo», por tanto se supera la epojé. B I 5/IX, 24. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, 34. Este manuscrito, por lo demás, ha sido ya publicado en Hua XXXIV, como n.º 15; la cita p. 245. No hace falta decir que este texto de Husserl, que procede del año 1930 (Hua XXXIV, 576), ha sido para mí también absolutamente decisivo. Pero igualmente tengo que decir que ha sido sistemáticamente ignorado, primero, por los intérpretes de Husserl después de la aparición del texto de Brand; luego cuando yo lo rescaté, cuarenta años después, en 1986, en *La estructura del método fenomenológico*, p. 185 —la puse, junto con el texto de la nota 11, como lema del capítulo VI, aunque hay un pequeño error en la cita, pues no es del B I 5/X, sino B I 5/IX— cuando publiqué lo esencial de mi tesis doctoral de 1972; y ahora, tras haber sido publicado en 2002, en Hua XXXIV, se sigue defendiendo una noción de epojé y reducción absolutamente opuestas a esta idea husserliana, pues se sigue ignorando la necesidad de la reducción intersubjetiva.

13 Aquí se habla más de *belief*, en otros momentos se habla de *Glauben*.





la percepción, que también es una *belief-Bewusstsein*. Por el lenguaje, el texto es plenamente husserliano, aunque no está en el texto base. Lo mismo pasa con lo recién recordado, que también tiene el carácter del *belief* (Hua X, 436). Hay que decir que el uso de la palabra *belief* va desapareciendo progresivamente desde las *Investigaciones lógicas*, por eso es muy asumible que estos textos en los que se habla del *belief* sean husserlianos antiguos.

Por otro lado hay que subrayar la exigencia que tiene la *belief-Bewusstsein*, que conlleva «exigencias esenciales» [*wesentliche Forderungen*] (Hua X, 436). Eso está en consonancia con lo que decíamos antes de que la realidad exhibe una continuidad a la que ajustamos nuestro comportamiento. Esa continuidad es tal que el ajuste no es arbitrario, viene exigido porque la realidad es efectiva. La posición de la realidad, o el modo como la realidad se da, implica exigencias de ajuste en el comportamiento. Ortega lo entendió muy bien, aunque fuera por la mediación de Heidegger: la dación de lo real exige *contar con* ello. Esto quiere decir que la percepción, por la que se nos dan las cosas, en la cualidad ponente de la creencia, es todo un complejo de presencia del mundo y las cosas en él, por el que tenemos el mundo originariamente en lo que este mundo tiene de realidad para nosotros. El hecho de ser realidad para nosotros no le quita ni un ápice a la realidad misma porque en el mismo acto de dación de esa realidad está implícito que esa realidad nos supera por ser antes de nuestro conocimiento, porque para ser puesto como realidad ya tenía que estar. Y nos superará también después de nuestro conocimiento, al menos previsiblemente, en el futuro, es decir, cuando desaparezca de mi presencia. La realidad se me da en ese modo del desbordamiento por todos los lados.

Por supuesto, en los tres volúmenes sobre la estructura de la subjetividad, en Husserliana XLIII, la presencia de la creencia, ya identificada en la palabra *doxa*, es abrumadora. Con esto estamos ya en posición de avanzar hacia nuestro objetivo, ver la relación de la creencia con la afectividad.

## El rasgo afectivo de la actitud natural

Vamos a abordar el tema desde una reflexión sobre la actitud natural. Como se ha explicado en el apartado anterior, ya sabemos que de la actitud natural tenemos dos versiones, una pretrascendental y otra trascendental. Entre las dos están la epojé y la reducción trascendental, que depuran aquella actitud natural de adherencias que proceden masivamente, sobre todo en nuestro tiempo, del naturalismo que impregna una cultura que acepta totalmente los resultados de la ciencia, sin ser capaces de situarlos en su justo término o posición. Más allá de ese naturalismo, la epojé depura la actitud natural de la experiencia de nuestro propio cuerpo, que es cosa entre las cosas, y desde esa experiencia indudable y continua se opaca u oculta el también indudable hecho de que el mismo cuerpo es centro cero de orientación y lugar desde el que el mundo aparece y está orientado.

Por la práctica de la reducción esa experiencia centralizante asume el mando y todo aparece desde ella; y desde ella recuperamos el mismo mundo como correlato continuo de esa experiencia. Ese mundo se nos da del mismo modo que en la actitud natural primera, pero ahora ya sabemos que es resultado de una creencia originaria y que está dotado de una evidencia originaria e inmovible. Así, lo que caracteriza a la actitud natural es la evidencia natural, la *Selbstverständlichkeit*, que hace que sea el suelo de creencia de la vida humana.

Una de las críticas que se le suelen hacer a Husserl, procedentes del campo de los heideggerianos, es que la actitud natural no es ninguna “actitud”, y en cierta medida tienen razón, porque la actitud natural pretrascendental no es ninguna actitud *explícita*, porque el sujeto solo toma conciencia de esa actitud natural después de practicar la reducción; entonces se descubre que ese modo de vida ordinario “depende” de la vida del sujeto, el ser consciente, ese ser consciente que mantiene el mundo como escenario del aparecer de las cosas, y sólo entonces, *a posteriori*, podemos y es necesario calificar a la actitud natural de *actitud*.

‘Actitud’ viene del verbo *agere* (*agi, actum*), y significa capacidad de hacer, es por tanto un verbo *activo*. La actitud natural es la posición activa en el mundo de una manera determinada, que viene indicada en la palabra “natural”: la posición por la que somos capaces de actuar en el mundo según como el mundo se nos da en la experiencia como el suelo de las cosas. En alemán la palabra es *Einstellung*, que significa “meterse o colocarse en algo”, obviamente en el sentido de estar interesado en actuar en ese algo. Para la actitud natural —téngase siempre presente que es una definición o denominación establecida después de practicar la reducción trascendental—, el mundo es lo que Husserl describe en el § 27 de *Ideas I*; ahí el fundador de la fenomenología describe cómo es el mundo de la actitud natural, un mundo que me está “delante de la mano” [*vorhanden*], y usa entre comillas esa palabra que tanta importancia adquirirá después gracias a Heidegger. Para Husserl el mundo que está *vorhanden*, delante de la mano, no es sólo un «mundo de cosas», [un *Sachenwelt*], sino que en la misma inmediatez es un mundo de valores, de bienes y, en definitiva, mundo práctico.

La actitud natural es la actitud en la que estamos inmersos en este mundo y según la cual actuamos en él, por tanto, reconociendo las cosas, sintiendo los valores y deseando los bienes y, por consiguiente, actuando movidos por los intereses que nos suscitan los valores y bienes del mundo, siempre de cara a la autoconservación y reproducción de la vida. Husserl ha descrito de ese modo el mundo de cosas, de valores y acciones. El ser consciente se relaciona en esos tres niveles mediante diferentes modalidades de actos de conocer, valorar y hacer, de los que esas objetividades son correlatos respectivos. Conocer, valorar y hacer es el trío que define la vida del ser humano, pero en la actitud natural los correlatos de esos actos se dan en el mundo que aparece en una evidencia natural.

¿Cuál es el alcance de esa evidencia natural y en qué relación está con estos tres actos o tipos de actos? Por la definición misma de actitud natural, diríamos que en el mundo tenemos primero el mundo, en él las cosas que valoramos y según esos valores o fines, actuamos; podríamos decir que la actitud está compuesta de esos niveles y en ese orden. Efectivamente, Husserl hereda de Brentano dos cosas, una, la intencionalidad del ser consciente, como rasgo de



todos sus actos; y otra, que todos los actos del ser consciente tienen en su base una representación, que será objetivante, valorativa o práctica.

Husserl muy pronto va a discutir que haya una representación a la que se añade una posición objetivante, porque la percepción no tiene una representación más la cualidad creencia que la hace percepción<sup>14</sup>; más bien es al revés, el acto fundamental de los tres mencionados es la percepción y de ella dependen los demás, de manera que los actos afectivos siempre suponen un acto cognitivo, lo mismo que los actos prácticos. Así sigue Husserl el dicho clásico de que *nihil volitum quin praecognitum*, que nada se puede querer que no haya sido conocido antes<sup>15</sup>. En nuestro ámbito, ya Unamuno cuestionaba este principio, en *El sentimiento trágico de la vida*, invirtiendo el adagio, que *nihil cognitum quin praevoluitum*, que nada se conoce que si no haya sido antes querido<sup>16</sup>.

Justo este es el problema que quiero plantear. Está muy claro que la actitud natural y luego la descripción de la vida trascendental, cuyo contenido es el modo en que vivimos en la actitud natural, solo que depurada o de adherencias que la interpretan naturalistamente, y además, fijándonos, más que en los objetos de la experiencia, en la experiencia misma —ese es el orden de la intencionalidad— de los actos fundantes: primero tenemos el mundo “delante de la mano”, “*vorhanden*”, en evidencia natural; luego, en él, el ser consciente ejecuta actos valorativos, en los que se captan valores, que suscitan o son correlatos subjetivos de sentimientos, pues son éstos los que nos dan esos valores; y con los valores establecemos metas de acción o fines, que nos llevan a la práctica, a las acciones. Así, en el campo trascendental tenemos la descripción del conocer, el sentir/valorar y el hacer; conocimiento, sentimiento o (valoración-deseo) y acción nos dan la secuencia de la “subjetividad viviente”, es decir, concreta, que la fenomenología describe en sus múltiples imbricaciones, contextos y relaciones. Esa es la subjetividad que Husserl llamará “viviente”, *lebendig* en las *Lecciones de ética*; pero no olvidemos una cosa, que ‘actitud’ viene de ‘acto’; por tanto, la “actitud natural” es disposición a actuar; y en alemán “estar metido de modo interesado en algo”, y aquí está el problema. En las *Lecciones de ética*, es decir, hasta los años 1920 y 1924, en la deconstrucción [*Abbau*] que Husserl plantea de todos los elementos de esa subjetividad consciente, viviente y concreta, llegamos a una capa —que es lo que se llamará capa hylética— en la que no hay nada de afectivo, nada de valores, nada depositado por la acción, es decir, nada de elementos predicativos. Eso querría decir que, globalmente, Husserl se mantiene en la frase *nihil volitum quin praecognitum*, al revés que Scheler, que de entrada se fija en la vida como un *Lebensdrang*, un impulso vital o una *afectividad primordial originaria*<sup>17</sup> que establece los marcos de conocimiento y acción, pero esta afectividad originaria o impulso vital es una afectividad básica que antecede a toda vida cognitiva<sup>18</sup>.

¿Cuál es la posición de Husserl? Es un punto que se resolverá en la parte tercera, pero en este segundo apartado quiero adelantar una reflexión importante, algo que a mí siempre me impactó en relación con esto, sobre todo por la insistencia de la crítica lanzada contra Husserl de caer en un puro teoricismo o intelectualismo, sobre todo, además, por aquello de hacer del fenomenólogo un «espectador desinteresado».

La cuestión está en que en la noción misma de “actitud”, sea natural o ya esclarecida trascendentalmente, hay un interés de base ya en ese rasgo del mundo de “estar delante” del mundo, en esa “*Vorhandenheit*”, que hemos visto que Husserl asignaba al mundo; el mundo y sus cosas están para nosotros “delante de la mano”. ¿Qué significa esto, que el mundo nos es presente meramente en lo que Husserl llamó la tesis general del mundo? Eso es cierto, el mundo es resultado de una creencia, de una doxa, más aún, de la *Urdoxa*, de una creencia originaria. Este es el sentido fenomenológico

14 En la V Investigación lógica, § 27 (Hua XIX, 459; A, 415), discute este punto Husserl, con la percepción de la famosa muñeca en el escaparate. En la duda de si es muñeca o mujer, no hay una representación neutra a la que se añada la cualidad de creencia en la muñeca o creencia en la mujer. Esa representación sería una conciencia de imagen, una «*Bildlichkeitbewusstsein*», y aunque en ambos casos la materia sea la misma, en caso de que la imagen sea sumamente precisa, pero en el caso de que la percepción sea de una mujer, esta se nos presenta en persona, mientras que en la conciencia de imagen solo está en imagen. Si lo que veo es una muñeca —que representa a una mujer—, esta no está presente, solo está en imagen, mientras que lo que percibo es la muñeca, y aquí, en la segunda edición, para clarificar lo que ocurre, añade: «*sie allein steht im “Glauben” als wirklich da*», «Solo ella se hace presente como real en la “creencia”». La traducción de Gaos-Morente es sumamente imprecisa y se ven las deficiencias de comprensión: «ella sola existe realmente para la “fe”».

15 En Agustín Serrano de Haro (1995) se puede encontrar una sucinta historia del recorrido de esta teoría, que él reconoce como muy propia del «racionalismo moderno», hasta su quiebra en Kant y Fichte y su restauración por Brentano, asumida esta por Husserl, aunque de un modo crítico (p. 63). Agradezco a Noé Expósito haberme recordado este magnífico texto de A. Serrano de Haro, que, por otro lado, yo había ya citado hace unos años.

16 Dice Unamuno: «La voluntad y la inteligencia se necesitan y aquel viejo aforismo de *nihil volitum quin praecognitum*, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucado diciendo *nihil cognitum quin praevoluitum*, no se conoce nada que no se haya antes querido.», Cap. IV, p. 115; también 138. Del igual modo aparece el mismo tema en la novela *Niebla*. Al respecto, ver Porfirio Sánchez «Eros y logos en “Niebla”, de Miguel de Unamuno», en *Cátedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, 25/26 (1978), 127-142, esp. p. 130 s. Este *nihil cognitum quin praevoluitum* se correspondería con el “amor natural” por el que las cosas se conjuntan como con una especie de «fuerza gravitatoria» hacia otras que «las impulsa indefectiblemente a lo que les conviene». La frase procede del estudio de Jesús Lada Cambolor (1963), «Filosofía del amor en el poeta Francisco López de Zárate (1580?-1658)», p. 150 (p. 147-164). Está claro que lo que hace Unamuno y lo que se ventila en este punto es una extensión del impulso de ese amor natural a la vida en general. Como veremos luego, esa especie de “gravitación” no es solo propia del “amor natural” sino, en sentido ya muy riguroso, de la vida.

17 Así ha pasado el *Lebensdrang* de Scheler a la bibliografía posterior, al menos en inglés e italiano. En inglés, Giovanna Colombetti (2014), define la “afectividad primordial”, en el primer capítulo, como «a broader phenomenon that permeates the mind, necessarily and not merely contingently. The mind, as embodied, is intrinsically or constitutively affective; you cannot take affectivity away from it and still have a mind. Affectivity as discussed in this chapter refers broadly to a *lack of indifference*, and rather a *sensibility* or *interest* for one’s exists», ob. cit. p. 1. La autora no habla de la relación de la «primordial affectivity» con el *Gefühlsdrang* de Scheler, pero sí lo hace explícitamente Cusinato, que se refiere a esa identidad en Colombetti (Cusinato, 2020). El mismo G. Cusinato dice: «Bei dieser Intentionalität des Lebensgefühls liegt der Akzent nicht so sehr auf dem *Leiblichen*, wie es später bei Merleau-Ponty der Fall sein wird, sondern auf dem originellen und noch beunruhigenderen Begriff des *Lebensdrangs*», en «Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive», p. 68. También Christina Feist, 2016: «Im Gefühlsdrang manifestiert sich der Lebensdrang, der das unermüdliche Streben nach Sein, nach weiterhin Bestehen darstellt», p. 20.

18 Como se puede ver por las citas de la nota anterior, el tema está muy presente en la última bibliografía. Más sobre el *Gefühlsdrang* en Scheler, ver Joachim Fischer (2008, pp. 55 ss).



de lo que Husserl llamó idealismo trascendental, para el cual el mundo es necesariamente constituido en la propia experiencia, aunque es constituido con la imperiosidad de aquellas “exigencias”, de ser antes de ser conocido, y seguir siéndolo después de mi conocimiento, por ejemplo, al día siguiente del tiempo en que duermo. La doxa es exactamente eso, esa previsión anticipadora que es la esencia de la percepción del mundo.

Ahora bien, los críticos de Husserl proceden de una comprensión muy estrecha y, además, limitada de la doxa, de las creencias. Estas creencias son cualidades de los actos que nos dan la realidad, pero, justo por darnos la realidad, se trata de una realidad que nos envuelve, con la que interactuamos, que nos soporta, que nos exige —recuérdese las *Forderungen* de lo puesto como real—, en definitiva, que también nos describe porque también estamos y pertenecemos a esa realidad, porque por nuestro cuerpo somos reales; todo eso viene descrito por la tesis del mundo. La creencia nos define y actuamos de acuerdo con la creencia originaria. Pero desde ese momento, desde el momento en el que estamos implicados en la creencia, esta yo no es algo meramente teórico que nos deje indiferentes, o algo afectivamente neutral respecto al sujeto, más bien lo contrario: todas las creencias, tanto la básica como las derivadas, nos unen a la realidad tanto que sin ellas el sujeto se pierde, pierde su correlato, su entidad, y por eso la quiebra de las creencias siempre es un peligro afectivo; las creencias, en general, y lo mismo se puede decir de la creencia del mundo, no son elementos teóricos sino elementos radicalmente vinculados con la vida afectiva porque pertenecen a la identidad misma de lo que somos.

Es cierto que normalmente la creencia en el mundo, con la tesis de la actitud natural, es algo que parece teórico, pero basta que, por lo que sea, el mundo se tambalee para sentir una profunda conmoción. La tesis de la actitud natural por la que el mundo está “delante de la mano”, *vorhanden*, no es resultado neutro de un conocimiento sino una implicación en él de toda la vida, de manera que si se ve amenazado con romperse, la vida se conmociona. Es como la salud, un sentimiento de seguridad o bienestar que sólo aparece como valor cuando se pierde. La salud es el bienestar anhelado solo cuando se pierde. El mundo de la actitud natural o, mejor, la creencia que soporta a ese mundo solo aparece como deseada como valor cuando el mundo amenaza con desaparecer, cuando la evidencia natural del mundo amenaza con quebrarse, bien en el caso de enfermedades mentales, bien con la amenaza de la muerte, que conlleva la desaparición del cuerpo y del mundo.

Como hemos visto, el núcleo esencial de la creencia en la realidad es la confianza en el futuro y eso es *pura afectividad*. Por eso la actitud natural, que es vivir en esa creencia, no es sino la vida en la confianza en el mundo que va a seguir; cualquier alteración de esa confianza, haciendo dudar del mundo, rompe la confianza en el mundo y conmueve la vida humana. Por eso la creencia no es algo teórico sino algo en su raíz afectivo, sólo que mientras no se ve uno en peligro no aparecerá el rasgo afectivo.

Scheler desde luego estaría totalmente de acuerdo con esta conclusión. Pero ¿lo estaría Husserl? En el tercer apartado vamos a ver el giro que creo que se da en Husserl en los últimos años de la década de los 20, al menos cuando ya se ha jubilado en Friburgo.

## Del predominio de la representación al predominio de la afectividad

Es conocido que Husserl se mantuvo firme en la tesis de Brentano de que detrás de toda valoración y acción hay una representación, aunque no en la forma de “mera” representación, como hemos visto antes. Esta tesis, presente desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Ética*, es la que posibilita decir que en un proceso de deconstrucción de los actos de la subjetividad concreta llegamos a una capa que no tiene ninguna característica procedente de los afectos o de las acciones, tal como hemos visto que aparecía en las *Lecciones de ética*. Según Husserl, en efecto:

Podemos deconstruir de esta manera las operaciones de sentido de la razón axiológica y práctica real o pretendida; porque deconstruimos todo lo que proviene de actos específicos, actos de valor relacionantes, actos de voluntad relacionantes y conectivos ... Despojamos al mundo circundante de todos estos estratos de saber, nos hacemos por así decirlo ciegos para todo aquello que tiene semejante origen (*Lecciones de Ética*, Excurso, § 9, p. 289; Hua XXXVII, p. 294)

Husserl ha llegado a un punto preciso en la relación de lo afectivo con lo cognitivo, pues dice:

Se trata del *sentimiento sensible* que acompaña ya la donación y predación más primitiva del conocimiento, que tiñe de color afectivo ya la circunstancia perceptiva más primitiva: todo simple color, un sonido, un olor, tiene antes de cualquier actividad valorativa un carácter afectivo (Hua XXXVII, p. 294)

Pero ahora dice algo que es la clave: ese «algo afectivo» está «fundado en algo que ya es, pero que no es nada afectivo. Si deconstruimos esa coloración afectiva, obtenemos *objetividades de nivel más profundo*» (Hua XXXVII). Así, sigue Husserl:

(...) el mundo circundante ha perdido ... todo valor afectivo y práctico... Tenemos *un mundo artificialmente despojado de valores y de bienes*; de hecho se trata todavía de un mundo y no más bien de nada, aunque reconocemos que se trata de una *abstracción*, de un mundo que no es pensable para mí de ese



modo, puesto que es impensable que hay objetos que simplemente no significan nada, que no afecten de alguna manera su sentimiento, que no pongan en movimiento sus aspiraciones y que, si se trata de un yo racional, no motiven las correspondientes actividades. Sin embargo, gracias a ese método de deconstrucción de los estratos dadores de sentido en nuestro mundo, pero también de todo mundo circundante pensable de un yo, se torna evidente un *estrato inferior cerrado en sí* (Hua XXXVII, p. 289 s.).

Hasta aquí Husserl; son tesis muy claras y que nos dan una estructura de la subjetividad acorde con todo lo que ha venido diciendo hasta este momento; ese estrato a-significativo, aunque sea abstracto, es lo que Husserl globalmente llamará *hyle*, que en este contexto ya no es una materia ingrediente de la conciencia, como parte de la noesis, sino la primera capa noemática del mundo.

Para ver exactamente el problema que aquí se abre y que iría contra la tesis que he defendido en el punto anterior, de que la cualidad dóxica ponente que nos da el mundo implica directamente un rasgo afectivo, como lo es la salud, porque su quiebra nos afecta, voy a dar un pequeño rodeo sobre el tema del “colorido de la vida”, tal como terminó siendo expuesto por Antonio Ziri3n, hace ahora [2021] cinco a3os, en Buenos Aires<sup>19</sup>. Antonio Ziri3n persigue el colorido o coloraci3n de la vida desde el a3o 2003<sup>20</sup>. En Buenos Aires dio un pas3 explicativo interesante. La ponencia que tuvo lugar en ese Coloquio se public3 a finales del a3o 2019<sup>21</sup>. Mientras aparecía ese texto, vieron la luz dos art3culos m3s de Antonio Ziri3n (2019a) relacionados con el mismo o parecido tema, uno en *Isegoría*, que est3 relacionado, como se dice en la nota \* con el publicado tambi3n el a3o anterior en el *New Yearbook for Phenomenology* con un t3tulo semejante<sup>22</sup>. Tanto en la ponencia de Buenos Aires (p. 485), como en el de *Isegoría* (p. 123) se refieren al del *New Yearbook*, por lo que este es el primero. Incluso en la ponencia de Buenos Aires, cuando habla de la diferencia entre el colorido de la vida en la coloraci3n de tonos de los temples —lo que yo creo que podr3amos mejor llamar el humor<sup>23</sup>—, dice que «Buena parte del resto de esta ponencia est3 tomada de ese art3culo», del publicado en el *New Yearbook*. Tanto este como el de *Isegoría* se refieren al tratamiento de la afectividad y los temples, o el humor, en el tomo XLIII de Husserliana, cuyo volumen segundo est3 dedicado a la fenomenolog3a del *Gemüt*, del 3nimo. Por tanto, podr3amos decir que la teor3a de los temples, de la que se habl3 en Buenos Aires, es la que procede del art3culo del *New Yearbook*, pero no as3 la tesis sobre “el colorido de la vida” que expuso en ese Coloquio.

La propuesta de Antonio Ziri3n recib3 una fuerte r3plica de Roberto Walton. Esta propuesta me interesa porque en ella da Antonio Ziri3n un giro en el estudio del “colorido de la vida”, defendiendo la tesis de que el colorido de la vida no es tanto un tema de afectividad, analizada en otros textos, como de la *forma de la conciencia interna del tiempo*<sup>24</sup>, pues ser3a una propiedad de la figura o estampa de la vivencia de esta conciencia: el «colorido de la vida, dir3 que este no es otra cosa que la singular “figura”, el singular car3cter, la singular estampa, que tiene, justo como car3cter suyo, esta composici3n de elementos vivenciales» (Ziri3n 2019b, 476) que constituyen la conciencia interna del tiempo. Y este es el punto que me interesa: el colorido de la vida, siendo, seg3n Ziri3n, algo previo a la afectividad, ya no es un factor de afectividad. Precisamente, este punto es el que suscit3 la contundente r3plica de Roberto Walton muy fundamentada que nos va a llevar en una direcci3n muy interesante y oportuna.

Despu3s de la cita anterior de Antonio Ziri3n, este trata de relacionar y diferenciar este *colorido* de la vida del tono o *coloraci3n* que los temples —el humor— imprimen a la vida, estableciendo una relaci3n dial3ctica entre aquel y estos. La tesis de Antonio Ziri3n es que en «el colorido es el colorido de esta vida en su total plenitud, pero no es su coloraci3n afectiva» (p. 488).

La respuesta o r3plica de Roberto Walton (2019) apunta «a un nivel m3s profundo de la afectividad [que] puede asociarse por su alcance con un colorido de la vida» (p. 492), de manera que «el traslado de la cuesti3n del colorido no tiene que avanzar desde la afectividad a una autoconciencia en la conciencia interna del tiempo, sino a una dimensi3n m3s profunda de la afectividad misma» (p. 496). Y lo hace, despu3s de un rodeo por la fenomenolog3a no husserliana, bas3ndose en una frase del propio Ziri3n, de que en la protoimpresi3n no hay una mera autoafecti3n en la que s3lo se manifieste la vida en su escueto vivirse, es decir, una protoimpresi3n sin intencionalidad y sin mundo.

En el recorrido por la fenomenolog3a no husserliana, recupera Roberto Walton a Dilthey, que habla de un sentimiento profundo, que se sustrae a la triple dimensi3n de la percepci3n, la afectividad y la voluntad. De Scheler destaca la importancia de los sentimientos personales, aunque creo que, en este caso, deber3a haber acudido al concepto del

19 Se trata de la conferencia que el profesor mexicano impart3 en el VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a que tuvo lugar en octubre de 2016 en la Universidad Cat3lica de Buenos Aires.

20 Ver Ziri3n Quijano, Antonio, «Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterizaci3n preliminar», en: *Acta Fenomenol3gica Latinoamericana*. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a (Bogot3, mayo 22-25, 2002), Lima: Pontificia, Universidad Cat3lica de Per3, 2003, vol. I, pp. 209-221.

21 Se public3 con el t3tulo «Avances en el tema del colorido de la vida», en *Acta Latinoamericana de fenomenolog3a* 6. Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016), pp. 466-489.

22 «Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 16 (2018), pp. 41-75.

23 El problema del “temple” es que en el lenguaje com3n se usa, casi en exclusiva, para designar el comienzo o primeros s3ntomas de una enfermedad: “tengo mal temple”, refiri3ndose a un malestar f3sico; en cambio el humor —seguramente derivado del predominio de uno de los “humores” cl3sicos de la medicina hipocr3tica— siempre se refiere a la disposici3n afectiva: estoy de buen o mal humor; tengo un humor de perros; incluso el humor como jovialidad, pero tambi3n el mal humor, como estado de irritaci3n, es decir, creo que encaja mejor para las *Stimmungen* que la palabra temple, que se est3 generalizando en la fenomenolog3a para captar y describir lo que llamamos estar de un humor X. Nunca dir3amos estoy de un temple X.

24 «[E]l avance m3s importante en sentido te3rico-filos3fico ha sido el traslado del tema desde la fenomenolog3a de la afectividad a lo que se puede llamar fenomenolog3a de la autoconciencia, que en el pensamiento de Husserl tambi3n se llama fenomenolog3a de la conciencia interna del tiempo», Ob. cit. 469.



*Lebensdrang* o *Gefühlsdrang* como el lugar de la afectividad primordial. Pasa después a Heidegger, de quien destaca sus aportaciones al respecto, en torno al significado del *Gemüt*, como el conjunto —“Ge”— de los temples —“Mut”—, distinguiendo los temples fundamentales y los conductores, «el colorido aparece en los temples fundamentales» (Walton, 2019, 498), estos «permiten el acceso a la tierra como suelo, abren hacia un claro o mundo y transponen a la profundidad del Ser que le está entregado al Dasein para asumirlo, configurarlo y sostenerlo» (ib.). Acude también a Fink, de quien destaca el sentimiento del mundo, el *Weltgefühl*. De Francia cita a Ricœur y a Henry, todos autores que asumen una afectividad originaria más allá —o antes— de los actos afectivos precisos que podríamos clasificar como emociones, temples y sentimientos. Pero donde aparece la respuesta más contundente y productiva es en el apartado sobre la horizontalidad y los todos y las partes. En este apartado, Walton, después de haber señalado los diversos estratos de la vida, en lo que coincide con Antonio Zirió, acude a un texto que yo he utilizado recientemente en mi propio debate con Antonio Zirió<sup>25</sup>, el texto de Husserliana XV, página 385, en el que yo veo precisamente el giro de Husserl respecto a los planteamientos primeros que he mencionado, acercándose de modo indudable a las posiciones de Max Scheler.

Roberto Walton le recuerda a Antonio Zirió que:

En lo que toca a la base de la vida intencional, ya sea genética en el pasado o viviente en el presente, Husserl observa que la interrogación retrospectiva conduce finalmente a una “proto-estructura” (*Urstruktur*) configurada por la proto-hyle, la proto-kinestesia, el proto-sentir y el proto-instinto. A la primaria afeción hylética dirigida genéticamente hacia el pre-yo o vivientemente al proto-yo corresponde del lado yoico un movimiento kinestésico y un sentirse atraído o rechazado por ese material. En este contexto, Husserl se refiere a un “sentimiento previo” (*Vor-Gefühl*) o “proto-sentimiento” (*Urgefühl*) y a “lo subjetivo como sentimiento, como temple de ánimo, como un ‘sentimiento vital’ universal horizontal” (Hua XV, 385) (Citado por Walton, 2019, 501 s.).

En la «Quinta estación» reproduzco la página de ese texto por el impacto que me produjo cuando, sin tener aún 30 años, en 1974, a pocos meses de su aparición, lo leí con profunda admiración. El impacto se produjo porque en ese texto, prototipo de los resultados de la fenomenología genética, y aunque entonces yo no lo percibiera con claridad de ese modo, se proponía un giro radical en la orientación en que por lo general se había captado la fenomenología, pero sobre todo porque en él veía yo la apertura del horizonte de una antropología filosófica trascendental. Roberto Walton comenta ese texto, destacando que en él se propone una afectividad inarticulada, de la que «emergen luego múltiples sentimientos cuando el yo se vuelve hacia la proto-hyle para constituir objetos» (Walton, 2019, 502). Para Walton «es necesaria la afectividad como ese sentir total o previo que abarca el curso primigenio de la vida» (ib.). Lo mismo ocurre si tenemos en cuenta la autopreservación de la vida, que figura como un «horizonte abierto e ilimitado de autopreservación» (p. 503), en el que surgen perturbaciones. Estas perturbaciones indican que ese horizonte es como la salud, un horizonte que solo cuando es afectado se perturba o conmueve, *es pues un horizonte de afectividad*.<sup>26</sup>

Los textos que cita Roberto Walton son todos tardíos; primero, el texto del comienzo de la crítica, el más importante, el de Husserliana XV, es de 1931. El del sentimiento originario y previo, o *Urgefühl* y *Vor-gefühl*, está tomado de los manuscritos C (HuaMat VIII, 449 y 362) y es de 1932. De la *Uraffektion*, la afeción originaria o primaria, se habla en la página 335 y el texto proviene de 1932. En cuanto a la cita de los *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Hua XLII, 655) procede de 1933. Quiero decir que los textos que aporta Roberto Walton proceden todos de momentos posteriores a las *Lecciones de ética*, e indican el posible giro con el que quiero terminar esta conferencia. No sigo la precisa argumentación de Roberto Walton (2019), que le lleva a concluir de modo muy firme que no considera «una intelección valiosa» (p. 506) la tesis de Zirió «de la separación del colorido de la vida de todo tipo de evaluación y de la división positivo o negativo» (ib.), es decir, del campo de la afectividad, que siempre está polarizada en una u otra dirección. Pero me interesa señalar que el argumento fundamental es que Husserl, más allá de la triple división de los actos intencionales, cognición, valoración y acción, acude a una estructura previa compuesta de un instinto, *hyle*, cinestesis y sentimientos, todos ellos originarios, antes de la propia vida intencional.

Y ahora ya voy a concluir. La idea de esta ponencia, como ya he indicado, me surgió cuando tuve que dirimir de modo preciso una traducción de un texto de Heidegger<sup>27</sup> en el que este distingue la *Not*, es decir, la urgencia —también

<sup>25</sup> Este debate lleva ya varias “estaciones”; el debate empezó con mis comentarios al Prólogo que Antonio Zirió escribió para las Actas del primer Congreso de Antropología y Fenomenología, que tuvo lugar en la Escuela de Antropología de México en 2011, y que se publicó en 2015. En mi escrito «Quinta estación», en *Acta Mexicana de Fenomenología* 5, 2020, 201-240, sobre todo en las pp. 205s. se puede leer el desarrollo del debate. Ahí están también las referencias bibliográficas al respecto.

<sup>26</sup> También replicó a la ponencia de Antonio Zirió Luis Román Rabanaque, que hace una precisa exposición de los pasos fundamentales del texto replicado, pero no se termina de captar en qué consiste el “colorido” de la vida. Subraya la diferencia entre el colorido de la vida y la coloración afectiva. Precisamente al estudiar, en la segunda parte (Rabanaque, 2019, 511), la relación del colorido y la coloración, no se termina de descubrir qué aporta, en el texto de Zirió, el colorido a la coloración. En ese sentido, la observación primera respecto a la terminología es muy posible que le hiciera cambiar a A. Zirió en su última entrega (2020) el término, abandonando el “colorido” pues ya solo habla de «resplendor». Ver Zirió, «Cuerpo y afectividad en los estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl», *Revista Filosófica de Coimbra*, 29, n.º 57 (2020), p. 216. Tampoco alude a la propuesta de Buenos Aires. En cuanto a las otras observaciones son muy útiles para entender mejor la propuesta de Zirió. En la observación 5 se asumen implícitamente las propuestas de R. Walton, añadiendo un interesante texto de Hua XLII, 105, en línea con el de Hua XV, 385. Ahora bien, por la observación 6, parecería que asume también la interpretación de Zirió, pues al hablar de «El colorido, ... en cuanto síntesis figurativa o arreglo entre los elementos de primer plano y de fondo de la vivencia, no parece admitir un carácter polar» (Rabanaque, 2019, p. 514 s.), está asumiendo la propuesta de Antonio Zirió. La pregunta es cómo excluir del colorido de la vida la polarización, pues me temo que ese colorido siempre está en un lado u otro, pues no puede ser neutro. Tengo que añadir, por otro parte, que la respuesta de Roberto Walton es una aplicación de sus amplios desarrollos en Walton (2017), esp. 4 s. y 17.

<sup>27</sup> En la cita al final de la nota 5, páginas más arriba, está la referencia al texto en el que se dirime ese punto. La traducción de Heidegger se



llamada *Bedürfniss*—, del temple básico o fundamental que la urgencia provoca, o como dice Heidegger, «desde y en el que la urgencia urge» (Heidegger, 1985, 129). Entonces me di cuenta de lo que ocurre, primero, que con el reconocimiento de las urgencias corporales —las *Nöte* o *Bedürfnisse*— que nos asaltan en un temple fundamental, en una *Grundstimmung*, Heidegger ponía límites a su teoría del lenguaje poético como génesis del ser humano, porque esas urgencias, que son prelingüísticas, también pertenecen al ser humano y siempre están con nosotros.

Segundo, comprendí la necesidad de meditar sobre lo que esas urgencias suponen de investimento valorativo del mundo, pues por ellas —y estas son el hambre, la evacuación y la sed— el mundo adquiere tonos afectivos en los mismos momentos en que se está organizando, en las primerísimas etapas de la vida. Con ello el mundo *de entrada* es correlato afectivo, tiene valencias, que se corresponden con las urgencias corporales, que Husserl llama instintos<sup>28</sup>, pero que, según creo, no son sino las urgencias de la vida para su autoconservación, pero que tienen también la peculiaridad de ser las primeras vivencias de la vida consciente<sup>29</sup>.

Así, la primera apertura al mundo se hace en el seno de unas urgencias que señalan valorativamente direcciones en el mundo, en el cuerpo que evacúa y en el mundo que me alimenta, y en este caso, además, normalmente la madre. Así, a través de estas urgencias el mundo ya es correlato de afectos, de sentimientos y emociones de la vida consciente que hacen que *de entrada* la creencia en el mundo sea de carácter afectivo. No es una creencia que pueda ser separada del campo de la afectividad porque esas urgencias siempre están con nosotros, en la forma de “urgencias que vuelven”, de *Notwendigkeiten*.

## Bibliografía citada

- Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit* nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body*. Affective Science Meets the Enactive Mind, The MIT Press: Cambridge Massachusetts.
- Cusinato, G. (2015). «Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive», *THAUMAZEIN*, 3, p. 29-82.
- Cusinato, G. (2020). «Body enactivism and Primordial affectivity. Max Scheler and Jacob von Uexküll's aporia», *THAUMAZEIN* 8, p. 226-245.
- Cusinato, G. (2018). «The Modus Vivendi of Persons with Schizophrenia: Valueception Impairment and Phenomenological Reduction», *THAUMAZEIN*, 18, p. 78-92.
- Damàsio, A. R. (1996). *El error de Descartes. Las razones de las emociones*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Feist, C. (2016). *Herausforderung des Personenbegriffs mit Rückgriff auf Max Scheler und Helmuth Plessner*, Masterarbeit, Universidad de Viena, Viena.
- Fischer J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Friburgo de B.: Karl Alber.
- Goldstein, K. (1934). *Der Aufbau des Organismus*. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Heidegger, M. (1985). *Grundfragen der Philosophie*, lecciones del Semestre de Invierno de 1937/38. Gesamtausgabe 45, Frankfurt: Klostermann.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie II, 1923/4. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana [Hua] VIII. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Husserliana X. Editado por Rudolf Boehm. La Haya: Martinus Nijhoff.

refiere a una frase que aparece en el libro de este *Grundfragen der Philosophie*, lecciones del Semestre de Invierno de 1937/38. Gesamtausgabe 45, Frankfurt: Klostermann, 1985. Traducciones al español, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» *selectos de la «lógica»*, traducciones de Pablo Sandoval Villarroel, prólogo y edición de Jorge Acevedo Guerra, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago 2006; y de Ángel Xolocotzi, editorial Comares, Granada 2008.

<sup>28</sup> Ver, por ejemplo, en el texto de los *Genzprobleme der Phänomenologie*, sobre todo en el texto n.º 5, Hua XLII, 85 s., y en el n.º 7, p. 105, donde habla del «Instinto de comer y de alimentación». En este contexto, creo que habría que distinguir entre el instinto que guía al recién nacido y la “urgencia” que es ya una sensación cenestésica. En el texto citado por L. R. Rabanaque (ver nota 27) se habla de que «Un “estímulo dentro”, una sensación que surge destacada, despierta una cinestesia protoasociadamente subordinada (puramente en la pasividad a-egoica). Quiero decir, me parece que lo afectivo como algo que surge con todo lo hilético también juega su papel para este despertar y los trascurros siguientes». Un poco más adelante habla de la “afección cinestésica”. El texto proviene del Manuscrito E III 9, que contiene textos escritos entre 1931 y 1933 (Hua XLII, 566), y este en concreto lleva la fecha de 6.11.1931 (Hua XLII, 567).

<sup>29</sup> Por comunicación personal me consta que Marcela Venebra está explorando justo esos momentos, por ser cuando irrumpe lo social en el control higiénico de esas urgencias, desarrollando una extraordinaria y sugestiva fenomenología genética de la higiene.



- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Husserliana XV. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. Husserliana XIX. Editado por Ursula Panzer. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Husserliana XXXIV. Editado por Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934) Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien [HuaMat] VIII. Editado por Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husserliana XXXIX. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer.
- Husserl, E. (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Später Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937). Husserliana XLII. Editado por Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht: Springer.
- Lada Camblor, Jesús (1963). «Filosofía del amor en el poeta Francisco López de Zárate (1580?-1658)», *Berceo*, 67, p. 147-164.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*, Hamburgo: Felix Meiner.
- Monfort Prades, J. M. (2015). «Sobre la relación entre los “usos sociales” y las “creencias” en los últimos años de Ortega», *Endoxa* 34, p. 173-188.
- Montesó Ventura, J. R. (2016). *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Valencia: Centre d’Estudis Antropològics ACAF.
- Rabanaque, L. R. (2019). «Réplica a “Avances en el tema del colorido de la vida”», *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. *Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016). Editores responsables L. R. Rabanaque, R. Rizo-Patrón de Lerner y A. Zirió Quijano, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 507-515.
- San Martín, J. (2015). «Creencia, razón y mundo de la vida», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* XV, pp. 11-33.
- San Martín, J. (2019). «Sobre Experiencia y habla, de Vincenzo Costa», *Segni e Comprensione*, anno XXXIII n. 97 julio/diciembre, pp. 173-185.
- San Martín, J. (2020). «Quinta estación», en *Acta Mexicana de Fenomenología* 5, p. 201-240.
- Sánchez, P. (1978). «Eros y logos en “Niebla”, de Miguel de Unamuno», *Cátedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, 25/26, pp. 127-142.
- Serrano de Haro, A. (1995). «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos», *Anuario Filosófico*, p. 61-89.
- Unamuno, M. (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Editorial Renacimiento.
- Walton, R. (2017). «Horizontalidad and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition», en R. Walton, Sh. Taguchi y R. Rubio (eds), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology*, (Phaenomenologica 222), Springer, pp. 1-20.
- Walton, R. (2019). «Réplica a “Avances en el tema del colorido de la vida”», *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. *Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016), Editores responsables L. R. Rabanaque, R. Rizo-Patrón de Lerner y A. Zirió Quijano, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 491-506.
- Zirió Quijano, A. (2003). «Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar», *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Bogotá, mayo 22-25, 2002), Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 209-221.



- Zirión Quijano, A. (2018). «Colorations and Moods in the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*», en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. 16, pp. 41-75.
- Zirión Quijano, A. (2019a). «Coloraciones emotivas y temples anímicos en los *Estudios acerca de la estructura de la conciencia* de Husserl», *Isegoría* 60, p. 123-145.
- Zirión Quijano, A. (2019b). «Avances en el tema del colorido de la vida», *Acta Latinoamericana de fenomenología* 6. *Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Buenos Aires, 19-21 de octubre de 2016), Editores responsables L. R. Rabanaque, R. Rizo-Patrón de Lerner y A. Zirión Quijano, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 466-489.
- Zirión Quijano, A. (2020). «Cuerpo y afectividad en los estudios acerca de la estructura de la conciencia de Husserl», *Revista Filosófica de Coimbra*, 29, n.º 57, pp. 201-220.

Submetido 20.08.2021 – Aceito 23.11.2021





## THE PSYCHIC SUBJECT AND THE SPIRITUAL SUBJECT IN HUSSERL'S IDEAS II

O sujeito anímico e o sujeito espiritual em Ideias II de Husserl

NATHALIE CADENA BARBOSA  
DE LA CADENA \*

El sujeto anímico y el sujeto espiritual en Ideas II de Husserl

**Abstract:** In this article I intend to highlight how the relationship between the psychic ego (seelischen Ich) and the spiritual ego (geistige Ich) is fundamental to the understanding of intersubjectivity and the lifeworld (Lebenswelt). In Ideas II, Husserl explains how, from the ego, natural, psychic and spiritual objectivities are constituted. These three strata of objectivity are known, first, in the theoretical attitude and, second, in the spiritual attitude. In this process, the ego becomes explicit. In the theoretical attitude, the constitution of nature takes place, for which the body (Körper/Leib) is fundamental. This is followed by the constitution of objects of psychic nature, human or animal (tierisch), including self-perception. In assuming the spiritual attitude, the other is perceived (Urpräsenz) initially as a body together with things, and alongside this perception there is an apprehension (Appräsenz) of co-given horizons. There is an identity between the body of others and mine; it is the moment of empathy (Einfühlung). The scientific world constituted in the theoretical attitude is a reduction of the surrounding world (Umwelt) – the lifeworld (Lebenswelt). This lifeworld is the world of spiritual attitude and precedes any comprehension or explanation of the world. It is therefore through the spiritual attitude that a community of spiritual subjects is constituted and constitutes the lifeworld.  
**Keywords:** Husserl, Psyche, Spirit, Intersubjectivity, Lifeworld.

**Resumo:** Neste artigo pretendo evidenciar como a relação entre sujeito psíquico (seelischen Ich) e sujeito espiritual (geistige Ich) é fundamental para a compreensão da intersubjetividade e do mundo da vida (Lebenswelt). Em Ideias II, Husserl explica como, a partir do eu, as objetividades naturais, psíquicas e espirituais são constituídas. Estes três estratos de objetividades são conhecidos a partir da atitude teórica e da atitude espiritual. Neste processo, se dá a explicitação do eu. Numa atitude teórica, temos constituição da natureza, para o que o corpo (Körper/Leib) é fundamental. Em seguida, a constituição dos seres de natureza psíquica, humana ou animal, incluindo a autopercepção. Assumindo a atitude espiritual, o outro é percebido (Urpräsenz), inicialmente, como corpo junto às coisas e, ao lado desta percepção, há uma apreensão (Appräsenz) dos horizontes co-dados. Há uma identidade entre o corpo alheio e o meu, é o momento da empatia (Einfühlung). O mundo científico é constituído a partir de uma atitude teórica sendo uma redução do mundo circundante (Umwelt), mais tarde denominado mundo da vida (Lebenswelt). Este mundo da vida é o mundo da atitude espiritual e precede qualquer compreensão ou explicação sobre o mundo. É, portanto, através da atitude espiritual que a comunidade de sujeitos espirituais é constituída e constitui o mundo da vida.

**Palavras-chave:** Husserl, Píscue, Espírito, Intersubjetividade, Mundo da vida.

**Resumen:** En este artículo pretendo mostrar cómo la relación entre el sujeto psíquico (seelischen Ich) y el sujeto espiritual (geistige Ich) es fundamental para la comprensión de la intersubjetividad y del mundo de la vida (Lebenswelt). En Ideas II, Husserl explica cómo, desde el yo, se constituyen las objetividades naturales, psíquicas y espirituales. Estos tres estratos de objetividades son conocidos desde la actitud teórica y la actitud espiritual. En este proceso, el yo se hace explícito. En una actitud teórica, tenemos la constitución de la naturaleza, para la cual el cuerpo (Körper/Leib) es fundamental. Luego, la constitución de seres de naturaleza psíquica, humana o animal, incluida la autopercepción. Asumiendo la actitud espiritual, el otro es percibido (Urpräsenz), inicialmente, como un cuerpo unido a las cosas y, junto a esta percepción, hay una aprecesión (Appräsenz) de los horizontes co-dados. Hay una identidad entre el cuerpo de otra persona y el mío, es el momento de la empatía (Einfühlung). El mundo científico se constituye a partir de una actitud teórica que es una reducción del mundo circundante (Umwelt), luego llamado mundo de la vida (Lebenswelt). Este mundo de la vida es el mundo de la actitud espiritual y precede a cualquier comprensión o explicación del mundo. Es, por tanto, a través de la actitud espiritual que la comunidad de sujetos espirituales se constituye y constituye el mundo de la vida.

**Palabras-llave:** Husserl, Píscue, Espírito, Intersubjetividad, Mundo de la vida.

\* Universidade Federal de Juiz de Fora -  
Departamento de Filosofia. Email: nathalie.  
cadena@ufjf.edu.br. Orcid: 0000-0002-4271-1025



## Introduction

In this paper I intend to show how the relationship between the psychic ego (*seelischen Ego*) and the spiritual ego (*geistige Ich*) is crucial for the comprehension of intersubjectivity and the lifeworld (*Lebenswelt*). I start by defining the metaphysical premises of the argument and present a brief description of the process of constitution of objectivities in consciousness. Next, I expose the relationship between the psychic and spiritual dimensions of the ego as presented in *Ideas II* (HUA IV). *Ideas II* is divided into the constitution of the material, psychical and spiritual natures, accompanied by their corresponding change in attitude from theoretical (or natural) to spiritual (or personalistic). Only then do I approach intersubjectivity and the lifeworld. I conclude by addressing the linearity of Husserl's thought from *Logical Investigations*, a text in which his metaphysical premises are fixed, to *Ideas II*, a text in which he applies the phenomenological method to the constitution of the three strata of objectivities.

## 1. Consistent Metaphysical Premises in *Logical Investigations*, *Ideas I* and *Ideas II*

The metaphysical premises assumed by Husserl in *Logical Investigations* remain consistently intact throughout *Ideas I* and *II*. One of the reasons for this is that these are contemporary texts. The *Prolegomena* (HUA XVIII) was published in 1900, and *Logical Investigations* (HUA XVIII and XIX) was published in the following year. In 1913, Husserl published a re-edition of *Logical Investigations*. The *Prolegomena* underwent several changes, most of them unimportant. During the same year, he published *Ideas for a Pure Phenomenology and for a Phenomenological Philosophy*, called *Ideas I* (HUA III). One year earlier, in 1912, Husserl had finished his first manuscript of *Ideas II* (HUA IV), but it was only published posthumously, in 1952. In 1916, Edith Stein completed the first draft of the manuscript.

Therefore, knowing that the review of *Logical Investigations*, the publication of *Ideas I* and the first manuscript of *Ideas II* were written during the same period, it is quite plausible to argue that Husserl's thought is consistent throughout his work. Moreover, in 1936 Husserl, in a letter to Cairns (HUA XVIII, p. XLI), wrote that *Logical Investigations* is "still indispensable today".

Several thinkers had access to the manuscripts of *Ideas II*: Martin Heidegger, before the publication of *Sein und Zeit* in 1926, Maurice Merleau-Ponty, who studied at the Husserl Archives of Louvain, Paul Rickert and Alfred Schütz.<sup>1</sup>

Another reason for why I maintain Husserl's thought consistency is that his metaphysical premises – intentional and transcendental consciousness, and ontological realism – remain intact throughout these texts.

The first premise of subjective order is evident in *Logical Investigations* when Husserl analyses the three concepts of consciousness (HUA XIX/1, 378 et se.) and extracts a phenomenological definition of it. Consciousness is intentional (HUA XIX/1, 366) because it is consciousness of the world, always intentionally united to the world and consciousness of the world as experienced. Consciousness is also transcendental because it is the agent and the place where the unveiling of the world takes place; it is the site of intuition of essences and the constitution of objects. It is the real and constant unity of the experiences of the ego.

In *Logical Investigations*, Husserl demonstrates that phenomenological reduction evidences the unity of the "stream of consciousness" (HUA XIX/1, 369), that is, that the phenomenological ego is ontologically prior to the empirical ego, or even the phenomenological ego intentionally constitutes the empirical ego. "Being-in-consciousness means being-objective for an ego: such being-objective cannot in its turn be made into an object" (HUA XIX/1, 373).

I can only clarify this situation by subjecting the empirical ego, with its empirical relation to objects, to phenomenological analysis, from which the above conception necessarily results. We excluded the body-ego, whose appearances resemble those of any other physical thing, and dealt with the mind-ego [*geistige Ich*], which is empirically bound up with the former, and appears as belonging to it. Reduced to data that are phenomenologically actual, this yields us the complex of reflectively graspable experiences described above, a complex which stands in the same sort of relation to the mental ego [*seelischen Ich*] as the side of a perceived external thing open to perception stands to the whole thing. Reduced to data that are phenomenologically actual, this yields us the complex of reflectively graspable experiences described above, a complex which stands in the same sort of relation to the mental ego as the side of a

<sup>1</sup> Information taken from the Prefaces of *Ideas II*, editions in Spanish (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005) and English (London: Kluwer Academic Publishers, first print, 1989).



perceived external thing open to perception stands to the whole thing. (HUA XIX/1, 374)<sup>2</sup>

The concepts of the (i) empirical or body ego, (ii) psychic, soulful or mental ego and (iii) spiritual ego, understood as the highest degree of transcendental consciousness, are strongly evident in *Ideas II*, as explored in the following paragraph.

In *Ideas I*, Husserl states, “on the one hand consciousness is said to be the absolute in which everything transcendent and, therefore, ultimately the whole psychophysical world, becomes constituted; and on the other hand, consciousness is said to be a subordinate real event within that world.” (HUA III, 103). He steadily continues, “The Ego, however, is something identical. [...] In contradistinction, the pure Ego would, however, seem to be something essentially necessary; and, as something absolutely identical throughout every actual or possible change in mental processes, it cannot in any sense be a really inherent part or moment of the mental processes themselves.” (HUA III, 109)

Furthermore, in *Cartesian Meditations*, Husserl maintains his comprehension of consciousness. It is intentional – “In this manner, without exception, every conscious process is, in itself, consciousness of such and such” (HUA I, 71) – and it is transcendental – “All my distinguishing between genuine and deceptive experience and between being and illusion in experience goes on within the sphere itself of my consciousness [...] Every grounding, every showing of truth and being, goes on wholly within myself; and its result is a characteristic in the cogitatum of my cogito” (HUA I, 115).

This is to say that consciousness is the place where knowledge, unveiling and constitution of the world occurs.

The ego is this intentional and transcendental awareness turned to the world and, simultaneously, the constant that maintains unity in the face of all experiences and changes – the place of intuition of essences and constitution of objectivities. The investigation of phenomenology involves identifying the structural essentials of this intentional relationship, which encompasses both consciousness and the world as experienced.

The second premise of objective order is ontological realism (NIINILUOTO, 2004, p. 1), specifically, the assumption that the world is a mind-independent objectivity. I now quote several passages that support this comprehension. In the following passage of the *Prolegomena*, Husserl addresses the unity of science based on both the unity of explanation and the unity of the thing:

There are, in the second place, external standpoints which range truths into one science: the nearest to hand is the unity of the thing in a more literal sense. <237> One connects all the truths whose content relates to one and the same individual object, or to one and the same empirical genus. This is the case in regard to the concrete, or, to use von Kries’s term, the ontological sciences, such as geography, history, astronomy, natural history, anatomy etc. (HUA XVIII, 237)

Moreover, in *Ideas I* there are several passages (HUA III, 11, 17, 49, 70, 74, 84, 86–87, 98–103) where Husserl treats the natural world as correlative to consciousness. I offer one example:

This is true of any conceivable kind of transcendence which could be treated as either an actuality or a possibility. An object existing in itself is never one with which consciousness or the Ego pertaining to consciousness has nothing to do. The physical thing is thing belonging to the surrounding world even if it be an unseen physical thing, even if it be a really possible, unexperienced but experienceable, or perhaps experienceable, physical thing. (HUA III, 88–89)

In *Cartesian Meditations* (HUA I), published in 1931 after the *Conferences of Paris* (1929), Husserl acknowledges that the evidence of the world is not apodictic (HUA I, 57/58). However, this does not imply denial of the existence of the world as mind independent but simply taking a philosophical critical attitude – *epoché* (HUA I, 60). Thus, he assumes the same premise: “Just as the reduced Ego is not a piece of the world, so, conversely, neither the world nor any worldly Object is a piece of my Ego, to be found in my conscious life as a really inherent part of it, as a complex of data of sensation or a complex of acts” (HUA I, 65). Ahead of this, he asserts:

In any case then, within myself, within the limits of my transcendently reduced pure conscious life, I experience the world (including others) and, according to its experiential sense, not as (so to speak) my private synthetic formation but as other than mine alone [*mir fremde*], as an intersubjective world, actually there for everyone, accessible in respect of its Objects to everyone. (HUA I, 123)

Therefore, these unexperienced realities can manifest as given data, as part of an indeterminate but determinable co-given horizon, and their fulfilling is defined by their a priori eidetic type.

Considering these premises, Husserl’s line of thought is highly consistent not only due to the maintenance of metaphysical premises but also due to the emphasis placed across his works that reveals the steps of

<sup>2</sup> In this paragraph, J.N. Finley translated “*geistige Ich*” as mind-ego and “*seelischen Ich*” as mental ego. In the Portuguese and Spanish editions, “*geistige Ich*” is translated as spiritual ego (*eu espiritual / yo espiritual*), and “*seelischen Ich*” is translated as soulful ego (*eu animico*) or psychic ego (*yo psiquico*). I consider the translations of the Portuguese and Spanish editions more faithful to the Husserlian proposal. Therefore, I quote according to J.N. Finley translation, but I consider “*seelischen Ich*” as psychic ego and “*geistige Ich*” as spiritual ego.



phenomenology. In *Logical Investigations*, Husserl proposes the phenomenological agenda, presents the conditions of knowledge with an emphasis on language and emphasizes the acts of conscience – the noetic dimension. In *Ideas I*, he presents the phenomenological method as a path to reveal essences, the transcendental structure that allows the constitution of objectivities and the necessary noetic-noematic relationship. In *Ideas II*, the emphasis is on objectivities and the world, and it moves to the other extreme, to the contents of the acts of conscience, to the noematic dimension.

## 2. The Constitution of Objectivities in the Conscience in *Ideas I*

In *Ideas I*, Husserl recognizes that the constitution of objectivities in transcendental consciousness is a challenge for phenomenology, what he refers to as *Die funktionellen Probleme* (HUA III, 176). When considering transcendental consciousness as the place of constitution of the transcendent world (HUA I, 115–116) full of mind-independent objectivities (HUA III, 11, 17, 49, 70, 74, 84, 86–87, 98–103; HUA I, 57, 65, 95, 123), how is their constitution in consciousness possible?

Primarily, it is necessary to understand that, for Husserl, to constitute is to unveil. Constituting cannot be confused with the Kantian attitude of legislating over the object. The Husserlian subject is under *epoché*, with its judgment suspended and knowledge and categories in parentheses. Therefore, it does not impose anything on the given experience. The subject simply intuits its essence, and still under the state of *epoché*, undertakes its unveiling. In “*Konstitution der Bewußtfeinsgegenständlichkeiten*” (HUA III, 176), Husserl writes:

It is therefore a matter of inquiring, in the most comprehensive universality, into Objective unities of any region and category are “constituted in the manner peculiar of any consciousness” [...] All of the basic kinds of possible consciousness and the variations, fusions, synthesis of essential necessity belonging to them are a matter to be studied and made evident in eidetic universality and phenomenological purity (HUA III, 177).

Constituting can also be understood as donating sense (*Sinn*), and donate sense (understood as noematic or objective sense) cannot be confused with creating objectivities. Consistent with the previous definition of constitution, donating sense is not arbitrary but dependent and limited by the essence of objectivities.

For example, each actual physical thing belonging to Nature is thus represented by all the senses and changing fulfilled posita in which it is the correlate of possible intensive mental processes as determined and further determinable thus and so; <it is> therefore represented by multiplicities of “full cores” or, which signifies the same thing here, by all ‘subjective modes of appearances’ in which it can be noematically constituted as identical. (HUA III, 279)

The senses are donated in a guided way, limited by ontological regions and essences (HUA III, 279), or in terms of the *Prolegomena*, enclosed in a nomological unity and in the unity of the thing (HUA XVIII, 236). Zahavi (2001, p. 8) states the following:

It must therefore be stressed once again that the explication of the constitutive subjectivity proceeds in inseparable connection with a phenomenological exploration of the world that stands before it. This interdependence is explicitly emphasized by Husserl in this so-called *ontological* way to reduction, where he describes the way in which constitutive phenomenological research advances in constantly two-sided (and thereby mutually determining) steps. The elucidation of a particular ontological regions, which is then designated as a *transcendental leading clue*, systematically leads back to the consciousness phenomenologically constituting it, so that the objectivities in question are made understandable, in their sense and being, as the essentially prescribed products of the correlative structure of cognitive life. (17/270[263]; cf. 6/175[172]).

The two forms of constitution, unveiling and giving sense, are not arbitrary voluntarist procedures or the result of imagination or will. Both are inexorably driven and limited by ontological essences and regions. In the subjective dimension, the acts of consciousness are limited by the noetic-noematic nexus that determines which acts are appropriate for each experience and capable of capturing and thinking about each object. In the objective dimension, the data initially apprehended inappropriately is determined by its essence, and, for greater clarity, the eidetic variation operates according to its modes prescribed a priori (HUA III, 310–312). This is to say that its ontological region circumscribes a closed group of investigation submitted to noematic determinations and relations, and its essence limits the possible variations.

This is the individual constitution in empirical consciousness. In *Ideas II*, Husserl presents the next level, the constitution of the intersubjectively identical thing.



### 3. From an Individual Constitution to an Intersubjective Constitution in *Ideas II*

In *Ideas II*, the essence-description procedure proposed in *Ideas I* is applied initially to nature in general and then to things. The assumptions assumed and mentioned above are also present in *Ideas II* – intentional and transcendental consciousness, and ontological realism (HUA IV, 58 and 77). This last premise appears heavily, underlying the role argument. Alongside ontological realism, it is possible to identify one more premise – the regularity of nature (HUA IV, 58), which unfolds in the principle of causality. Both premise and principle are necessary for knowledge and science.

#### 3.1. The body

The body is an instrument for constituting material objectivities, as it is through the body that the experience of nature, things and others is possible. The body mediates the subject-object relationship. Through the various bodily acts of consciousness (acts of sensory perception), intentional and transcendental consciousness is able to produce an aesthetic synthesis (HUA IV, 19–20) and unify the continuous multiplicity of sensitive intuitions.

At this moment, the body is not constituted as an object but as a condition for the constitution of material objectivities. Things are given to the subject (through the body) as a unit in a spatial-temporal-causal nexus. In other words, sensations constitute the thing's notes, for example, its colours, and simultaneously its circumstances and relationships, for example, its causality (HUA IV, 57). The body is part of this nexus; it is the referential entity to whom the world reveals itself, a system of subjective conditionality intertwined with a system of spatiotemporal causality (HUA IV, 64–65).

Husserl distinguishes, then, two dimensions of the body. *Körper* (HUA IV, 154) is the body as a thing belonging to the world, submitted to the space-time-causal nexus, the external face of the body, and *Leib* (HUA IV, 152–153) is the body as a perceptual organ connected to an intentional and transcendental consciousness, the inner face of the body. The experience of an external stimulus, for example, touch, is captured through the sensitive perception, the physical contact of the hand touching the surface, and this sensitive stimulus causes a psychic (or soulful or mental) impression. In this sense, Husserl distinguishes between *körperliche Ausdehnung*, a material expansion of the sensitive stimulus, and *Ausbreitung*, a sensory propagation of the sensitive stimulus (HUA IV, 148–149).

The body is the only reality that can be moved by the subject; it is the physical centre of reference and orientation in the world, and the world presents itself to the subject through the body. In fact, the world presents itself to the body and the body presents the world to consciousness. Therefore, the body is not just a thing but an organ of the spirit (HUA IV, 96).

#### 3.2. Psychic subject

Even with this close link between the psyche and body, the giving of the psyche<sup>3</sup> does not happen through the body but as a unit of the flow of experiences, as a stream of consciousness, something with a specific essence that is independent of the body. The psyche differs from the body by (i) being in permanent alteration, in essence, a flow (HUA IV, 133) and (ii) being an unfragmentable unit (HUA IV, 134). In Husserl's words, "We distinguish, ever faithful to what is given intuitively, between the pure or transcendental ego and the real psychic subject [*reale seelische Subjekt*], the psyche or soul, the identical psychic being which, connected in a real way with the respective human or animal Body, makes up the substantial-real double being: the animal, man or brute"<sup>4</sup> (HUA IV, 120).

The relationship between body and psyche is therefore not a causal but a conditional relationship (HUA IV, 132), variable according to circumstances. The psyche depends on the following circumstances: (i) psychophysical, dependent on the body, (ii) idiopsychic, dependent on itself and its internal circumstances and (iii) intersubjective.

Furthermore, psyches have levels, as they differ qualitatively from species to species. The animal (*tierisch*) psyche, for example, lacks the stratum of theoretical thinking in the strict sense, characteristic of human subjects (HUA IV, 134–135).

The self is the same functioning identical subject in all acts of the same stream of consciousness. It is the radiating centre of all life of consciousness, affections and actions – the polarity of acts (HUA IV, 105). Actions, emotions, states, qualities, attributes, interests, abilities and dispositions refer to a psychic unit (HUA IV,

<sup>3</sup> In *Ideas II*, Husserl consistently uses the term *Seele* (noun) and *seelischen* (adjective). In English, the translation of *Seele* can be *psyche*, *soul* or *mind* (noun), and the translation of *seelischen* can be *psychic*, *soulful* or *mental* (adjective). In the English edition of *Ideas II*, Rojcewicz and Schuwer translate *Seele* as *soul*, *seelischen* as *psychic* and *Geist* as *spirit*. To facilitate the association between nouns and adjectives, I am translating *Seele* as *psyche* and *seelischen* as *psychic*.

<sup>4</sup> *Tier* is translated as *animal* (noun), *tierisch* as *animated* (adjective). It comprises only irrational animals, the brute. *Animal* is also translated as *animal* (noun), and *animal* as *psychic* or *soulful* (adjective). It comprises all animated beings including brute and human beings.



93). This constancy in the flow, this sameness in the midst of changes, is the reference point of experiences, the source of acts of consciousness and the centre of identity. In the formation of the ego, the psychic dimension therefore takes precedence over the corporeal one (HUA IV, 94). Abstracting the body, the question remains: from where do these acts emanate? What is the source of states, interests and skills, for example?

The psyche receives sensitive stimuli through the body and emanates perceptual, sensitive or corporeal acts of consciousness, as well as psychic and emotional acts of consciousness. Both corporeal and psychic acts are involuntary and originate from a constant source, in contrast to the flow of experiences. Consciousness is always the same, an identical subject floating in the current of living experiences and always acting (and reacting) to the stimuli. For example, I enter an environment at 45 degrees, receive the thermal stimulus, feel the heat and feel hot and discomfort, or I cross a rope bridge 100 metres high, receive the visual stimulus, perceive the height and feel scared.

Even in the face of so many experiences with their respective and diverse acts of conscience, it is possible to perceive the unity from which the acts emanate, a unity that is not confused with the flow of living experiences or with the acts through which such experiences are captured – this is self-awareness (HUA IV, 99 and 106). Put another way, the ego, at the same time that it emanates the acts of conscience, perceives, feels, thinks, judges, and so on, abstractly manages to differentiate itself and stand out from the flow of such acts. The ego perceives itself as a source of mental activity and thus can become an object for itself (HUA IV, 101).<sup>5</sup>

The self in thinking about itself becomes the object of a new act of consciousness. This act is an act of the same self, so the thinking self captures itself as the self thought in its previous moment. Self-awareness captures the self as a unit in duration. The self perceives itself in the experience, active, interacting, as a living life – this is the psychic subject.

### **3.3. From the naturalistic attitude to the personal attitude, from the psychic to the spiritual and from the individual to the intersubjective**

Until this point in the argument, Husserl valued a naturalistic or theoretical attitude. In this attitude, the subject thinks in a natural-scientific way, seeks patterns, regularities and repeats, trying to list and control the variables, as well as measure. The investigator is in an attitude of knowledge but still a scientific-natural attitude, not a phenomenological one. That is why the investigator strives to drive away emotions, values with logical judgments and abstracts from other values (HUA IV, 25-26). It is an active attitude that is not limited to a set of doxic acts (HUA IV, 3-4). The target can be individual or categorical, both carried out by acts of a higher level (HUA IV, 6).

In this attitude, material objects are constituted, including objects of a psychic nature, animals and humans. Humans are given through the body immediate apprehension, eidetic intuition that captures spiritual individuality, abilities, intellectual and practical skills, character and mentality (HUA IV, 139). Besides, human subjects are apprehended in their circumstances and cosmic context, in a dependent relationship with their surroundings (HUA IV, 140). In their natural, theoretical, emotional and practical attitude, individuals are conditioned by things and by themselves, by physiopsychic and idiopsychic conditions. However, this does not imply a determination but only a necessary condition. For example, to play soccer, I must have my leg movement preserved (physiopsychic condition), and to be a good soccer player, I must have talent and discipline (idiopsychic condition), but even meeting these two conditions does not imply that I will be a football player.

I quote Husserl:

On the one hand now it is certainly clear that in the apprehension of the subject, with respect to all states of acts, the physiopsychic and idiopsychic dependency is somehow assumed, but that, on the other hand, in all specifically personal contexts in which the personality manifests its *personal* properties, they, properly speaking, play no role. What is remarkable thereby is that we say the *psychic Ego* and the *personal Ego* are, in their underlying basis, *the same*. (HUA IV, 141)

In other words, the person's reality consists in having real properties such as spiritual/ personalist properties that have rule-based relationships with the body, psyche and the surrounding world. On the other hand, physiopsychic and idiopsychic dependence is contemplated, but with regard to the various states of affairs in which the spirit (or personality) manifests its spiritual (or personalistic) properties, they (the physiopsychic and idiopsychic dependencies) do not play a determining role, only a conditioning one.

There is yet another level of circumstances and dependence: the relationship with other people, between person and community, person and social institutions, the state, customs, law, the church, and so on. (HUA IV, 141). In the example above, the physiopsychic and idiopsychic conditions are met, but even so it is necessary to fight for equal opportunities to be a soccer player (intersubjective condition).

This cosmic horizon, including things and others, is perceived as co-given. The other is initially perceived

<sup>5</sup> This idea is already present in the *5th Logical Investigation* (HUA XIX/1, 361-365).



ved as a body among things and, alongside this perception, there is the perception of co-given horizons. The world given to me is the same world given to the other – it is the same shared world. There is the original perception (*Urpräsenz*), and there is the corresponding perception as co-presence (*Appräsenz*). I capture the other's body and, simultaneously, the other's circumstances; I capture the alter ego and the co-present horizon of senses (HUA IV, 162-163) that surrounds us.

What was initially captured as a thing then as an animated body is now captured as similar to me; it is an apprehension by analogy (HUA IV, 168), a moment of empathy (*Einfühlung*) (HUA IV, 167). Empathy is a consciousness act that happens when the ego experiences an encounter with other being. It begins with the recognition of the other subject as an animated organism endowed with autonomous bodily movements, expressions, gestures, speech and will. The other acts independently challenge me and frustrate my expectations. I have to explain myself, move out of my comfort zone and interact. The other is part of this surrounding world (*Umwelt*) that conditions me, and the others condition me, while spontaneously governing their movements and actions. The other is a life of consciousness. It is through the consciousness act of empathy that I perceive the interpersonal world (HUA IV, 198). I understand my body and your body, here and there, in a co-presence of shared horizons. It is a community of spiritual subjects.

At this point, the right attitude makes all the difference. In a naturalistic or theoretical attitude, the psyche is nothing but an epiphenomenon (HUA IV, 175), and the surrounding world (*Umwelt*) is understood as the world of nature, the world of natural sciences and the world of causality. In a spiritual attitude, the self and the others are apprehended as units of intentional and transcendental consciousness (higher monads) that share co-given horizons and the surrounding world, are capable of intuiting and unveiling essences, that donate sense to objectivities and that are capable of acts of judgment, valuation, communication, claim, contestation, adoration and communion. In other words, to understand this community of spiritual subjects, a theoretical or naturalistic attitude is no longer enough; it is necessary to assume a new attitude, a spiritual, personalist or practical-evaluative attitude (HUA IV, 183).

## 4. Lifeworld

The concept of the lifeworld has varying emphasis given throughout Husserl's works, but this does not entail that it is inconsistent. As quoted at the beginning of this article, the first manuscript of *Ideas II* dates back to 1912, and in this work Husserl does not use the term lifeworld (*Lebenswelt*) but describes a conceptual predecessor, mentioned in relation to the topic above, the surrounding world (*Umwelt*) – a common world of co-given horizons.

In the same sense, in the 1920 texts, more specifically in *Phänomenologische Psychologie* (1925), Husserl takes the lifeworld as the world of experience (*Erfahrungswelt*), a common surrounding world populated by objects, animated and unanimated. Objects are experienced as mentally relevant things, endowed with sense in a material-mental eidetic relationship, that is, there is a correspondence between the structure of matter sensorially experienced and the psychic structure. "Therefore, there is an analogy between the way these objects are experienced and the way in which, in experiencing a fellow-man, we experience a unity of body and psyche" (HUA IX, 111).

Following the same idea, in his later texts, especially *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (1935), Husserl developed the concept of the lifeworld. The lifeworld is the only effective world (HUA VI, 49), universal-common (HUA VI, 128). The lifeworld is given to perception as the only experienced and experienceable world (HUA VI, 49), the domain of original evidence (HUA VI, 130) and the everyday, prescientific surrounding world of life (HUA VI, 50).

Husserl recognizes that there is some difficulty in explaining the objectivity of the lifeworld considering that the first *epoché* suspends judgment about all objective sciences. However, he states:

But this embarrassment disappears as soon as we consider that the life-world does have, in all its relative features, a *general structure*. This general structure, to which everything that exists relatively is bound, is not itself relative. We can attend to it in its generality and, with sufficient care, fix it once and for all in a way equally accessible to all. As life-world the world has, even prior to science, the "same" structures that the objective sciences presuppose in their substruction of a world which exists "in itself and is determined through "truths in themselves" (this substruction being taken for granted due to the tradition of centuries); these are the same structures that they presuppose as a priori structures and systematically unfold in a priori sciences, sciences of the *logos*, the universal methodical norms by which any knowledge of the world existing "in itself, objectively" must be bound. (HUA VI, 142)

It is owing to this that Husserl states that an entirely autonomous logic as a universal a priori science fundamental to all objective sciences is naive (HUA VI, 144). This is not because it is an arbitrary and historical human construction but because it does not ask about its own fundamentals. For that, it is necessary to go back to the pre-logical universal a priori from which everything logical is possible (HUA VI, 144), an a priori



science of the lifeworld – phenomenology.

What is relevant here is that, although Husserl makes this a priori structure of the lifeworld a validity condition of all subsequent knowledge (HUA VI, 143), he recognizes that this apriorism of the lifeworld is given to the subject, and only in this sense is it relative to the subject. This does not imply a world created by subjectivity or mind-dependent or historically derivative processes. The sciences are part of this lifeworld and as such must also undergo the *epoché*, but there is still a common world, co-given horizons, in which essences and the relationships between essences are manifested. It is not an arbitrary world. It is a world where intersubjectively is unveiled, and it is the philosopher's role to uncover it (Brainard, 2007).

Nenon (2013) explains how the ego's spiritual activity is important for the transition from the individual to the intersubjective:

The ego is not merely passive [...] We are not just active in the sense of "reacting" passively and do not necessarily always simply follow those immediate urges, but can also respond to them actively in a further sense, not just in actions in the sense of interactions with things in the world, but also in our own responses to these immediate impulses. [...]

It is also important to emphasize that even at the most elementary levels of so-called "pure passivity", Husserl characterizes these affections in motivational terms instead of in terms of natural causality. [...]

They are processes that are part of the *geistige* life [...]

The opposite of the "*Geistige*" for Husserl is not the "bodily" (*Leibliche*) but rather the merely "natural" in the sense of the modern natural sciences that recognize only "objective" [...] The *geistige* world is not the natural world of theoretically determinate realities, but rather the practical world in which our understanding of value-predicates and ends is constitutive for our experience of the realities (and idealities) that we experience there. (Nenon, 2013, p. 153–155)

It is in this world, given to and shared by spiritual beings, that through communicative (HUA IV, 171) and social (HUA IV, 184) acts it is possible to experience traditions, religion, politics, culture, sports, art, and so on. The world is the everyday world, the lived world (*Lebenswelt*), a world governed by the motivation that constitutes sociability, a community of senses donated in a shared way through communicative and social acts but limited by the essences present in the common surrounding world (HUA IV, 191).

I quote Husserl:

As a person, I am what I am (and each other person is what he is) as *subject of a surrounding world*. The concepts of Ego and surrounding world are related to one another inseparably. Thereby to each person belongs his surrounding world, while at the same time a plurality of persons in communications with one another has a common surrounding world. (HUA IV, 185).

Therefore, one should not interpret the lifeworld as a "*subjective-relative historical world*" (Tani, 1986, p. 61). Nothing resembles social constructionism. In the previous example, the soccer player – I think in Marta Vieira da Silva – first met the physical-psychic and idiopsychic conditions, and then the intersubjective condition – the recognition of her talent was met. This recognition is not an arbitrary and unfounded social construction. It is based on psychophysical conditions, Marta's body is fully functional; in idiopsychic conditions, Marta made a decision, kept it out of conviction and made a great effort with determination and persistence, and only then was there an opportunity to satisfy the intersubjective conditions, the job offers and sponsorship and the recognition of her talent, until she was chosen six times as the best soccer player in the world. Each of these relationships is enhanced and limited by an a priori eidetic structure.

Therefore, the concept of the lifeworld is consistent throughout Husserl's works: first, it is the objective world understood as mind independent, a priori, universal and ordered according to an eidetic structure; second, it is the surrounding world, common, shared, with co-given horizons, in which all subjects live and what all subjects experience; third, it is the condition of possibility and validity of all knowledge; and fourth, it is where subjects live their lives, establish their relationships and build their history, all before producing any objective knowledge.

## Conclusion

Husserl departs from but remains linked to the subject, who is in constant relation to reality. At no time does he abandon or even quibble about his early premises: intentional and transcendental consciousness, and ontological realism. Consciousness is a subjective constant to which the real world reveals itself. The world is mind independent and a priori. It is in this co-shared world where spiritual subjects, empowered and limited by essences, unveil, donate sense, judge, value, establish their habits and live their culture and history.

Therefore, Husserl follows a consistent trajectory between *Logical Investigations* and *Ideas II*, passing through *Ideas I*. Not only does he remain firmly adhered to his metaphysical, ontological and anthropological-philosophical premises, but he also develops the project of phenomenology, not only as a method but as a





possibility for understanding human beings, their interactions with others and the world. Husserl starts from a critique to psychologism, proposes consciousness as intentional and transcendental, investigates acts of consciousness and their structure, presents the phenomenological method and its potential and finally applies it, unveiling intersubjectivity and all beauty of the lifeworld as a community of spiritual subjects who intuit and describe essences and donate sense in a common way.

## References

- Brainard, M. (2007) "For a New World": On the practical impulse of Husserlian theory. *Husserl Studies* 23:17-31.
- Cadena, N. (2019). The constitution of objectivities in consciousness in Ideas I and Ideias II. *Revista Filosófica Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 503-5019, maio/ago.
- Cadena, N. (2017). Husserlian realism and transcendental idealism. Em Adriano Correia [et al.] (Orgs.), *Fenomenologia e hermenêutica* (pp. 64-75). São Paulo: ANPOF (XVII Encontro).
- Husserl, E. (1950). *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An introduction to Phenomenology*. (Translated by Dorion Cairns). London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (2010). *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*. (Pedro M.S. Alves, Trad.) Braga: Tipografia Abreu, Souza & Braga, Lda.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*. (José Gaos e Miguál García-Baró, Trans.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1950). *Hua III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. General Introduction to a Pure Phenomenology*. First Book. (Translated by F. Kersten) Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. (Márcio Suzuki, Trad.) Aparecida, SP: Idéias & Letras. (Originalmente publicado em 1913)
- Husserl, E. (1952) - *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1993). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Studies in the Phenomenology of Constitution. Second book*. (R. Rojcewicz and A. Schuwer, Trad.) The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2005). *Ideias relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Antonio Ziri6n, Trad.) México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1975) - *Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2005). *Investiga66es L6gicas. Primeiro volume: Proleg6menos 6 L6gica Pura*. (Diogo Ferrer, Trad.) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (1984) *Hua XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Logical Investigations. Volume 1*. (Translated by J. N. Findlay) London: Routledge.
- Husserl, E. (1982). *Logical Investigations. Volume 2*. (Translated by J. N. Findlay) London: Routledge.



- Husserl, E. (2007). *Investigações Lógicas. Segundo volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. (Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, Trad.) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (2007). *Investigações Lógicas. Segundo volume, Parte II: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. (Carlos Aurélio Morujão, Trad.) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. (Manuel G. Morente y José Gaos, Trad.) Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, E. (1976) – *Hua VI - Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (David Carr, Translation) Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (2008). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. (Diogo Falcão Ferrer, Trad.) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidad de Lisboa.
- Nenon, T. (2013). Intersubjectivity, Interculturality, and Realities in Husserl's Research Manuscripts on the Life-World (Hua XXXIX). Em Rasmus Thybo Jensen and Dermot Moran (Orgs.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity* (pp. 143-163). Switzerland: Springer.
- Tani, T. (1986). Life and the Life-world. *Husserl Studies* 3:57-78. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and Transcendental intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Translated by Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press.

Submitted Oct 11, 2021 – Accepted Jan 20, 2022



# PROLEGÔMENOS AOS “PROLEGÔMENOS”. (SOBRE O LUGAR DAS “INVESTIGAÇÕES LÓGICAS” NO *PSICOLOGISMUSSTREIT*)

Prolegomena to “Prolegomena”(on the place of “Logical Investigations” in *Psychologismusstreit*)

MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA \*

Prolegómenos a los “Prolegómenos”. (sobre el lugar de las “Investigaciones lógicas” en el *Psychologismusstreit*)

**Resumo:** O presente artigo se propõe esclarecer o lugar das “Investigações lógicas” husserianas no *Psychologismusstreit*, primariamente desde o ponto de vista histórico-filosófico, mas sem desconsiderar a perspectiva sistemática.

**Palavras chaves:** Psicologismo, Método psicológico, Realismo lógico.

\* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Email: mariopor@pucsp.br . Orcid 0000000182201540

**Abstract:** This article aims to clarify the place of husserlian “Logical Investigations” in the *Psychologismusstreit*, primarily from the historical-philosophical point of view, but without disregarding the systematic perspective.

**Keywords:** Psychologism, Psychological method, Logical realism.

**Resumen:** Este artículo pretende clarificar el lugar de las “Investigaciones lógicas” husserianas en el *Psychologismusstreit* principalmente desde el punto de vista histórico-filosófico, pero sin dejar de lado la perspectiva sistemática.

**Palabras clave:** Psicologismo, Método psicológico, Realismo lógico.



## Introdução

Ainda que não haja nenhuma dúvida de que os “Prolegômenos” husserlianos constituem um momento decisivo no chamado *Psychologismusstreit* (PS), este nem começa nem termina com aquela obra, mas tem um importante desenvolvimento anterior, posterior e, inclusive, absolutamente independente dela. Contudo, os “Prolegômenos” têm sido decisivos não meramente do ponto de vista sistemático, por serem considerados como um momento de virada, mas também do ponto de vista histórico-filosófico, pois determinaram e determinam ainda hoje o modo de abordagem do PS por parte dos pesquisadores, como o evidenciam ainda os melhores trabalhos escritos sobre o tema, os quais não só situam esta obra no centro da consideração, mas ordenam o material em torno dela. Entretanto, esta estratégia impede por um lado situar adequadamente os “Prolegômenos” no seu contexto histórico-filosófico (e, portanto, na sua adequada significação), e, por outro, produz uma distorção grave na compreensão e apresentação do PS, pois os “Prolegômenos”, e dada sua intenção polêmica, trabalham como simplificações que não atendem à necessidade de modos de consideração mais diferenciados.

Por esta razão, nos propomos estabelecer os prolegômenos aos “Prolegômenos”, e, isto, num duplo sentido já indicado pelas observações anteriores. Por um lado, reconstruindo o horizonte geral da polêmica, com as suas diversas etapas e vertentes e situando os próprios “Prolegômenos” nele; por outro, evidenciando a necessidade de distinções e precisões que estão ausentes nesta obra e que são não obstante necessárias para uma compreensão mais adequada do fenômeno que está sendo considerado.

O cumprimento da tarefa proposta implicará colocar em evidência que existem diferentes variantes do psicologismo e, correlativamente, diferentes variantes do anti-psicologismo.

## Distinguindo Tendências e Momentos no Psicologismo

As histórias do PS são todas, sem exceção, incompletas, e isto, não só porque não consideram momentos e aspectos essenciais da polêmica, efetuando um recorte na mesma, mas também porque elas são propriamente histórias do anti-psicologismo, onde os psicologistas ingressam unicamente como atores coadjuvantes (Gurland-Eliaschoff, 1910; Moog, 1919; Rath, 1994; Kusch, 1995. Compare Porta, 2020b.). A história, a escrevem os vencedores. Como o anti-psicologismo é triunfante, pouco interesse se tem mostrado em estudar o fenômeno do psicologismo por si mesmo. Se a história do PS está por ser escrita, com mais razão o está a história do psicologismo.

É óbvio que não podemos cumprir aqui com esta tarefa. Podemos sim, porém, chamar a atenção sobre um fato, a saber, que ainda que, certamente, o psicologismo é uma tendência geral muito presente no século XIX, e que, de uma forma ou outra, está vinculada ao pujante naturalismo, por outro lado, não é menos certo que nele se deixam diferenciar claramente variantes. A diversidade de variantes no psicologismo está intimamente vinculada ao fato delas terem diferentes motivações, e isto, pela sua vez, a que o psicologismo é produto da confluência de vários fatores, os quais exercem um papel mais o menos decisivo em cada uma delas.

Podemos distinguir cinco elementos que confluem no PS para dar a ele sua forma característica, e que, ainda quando possuem um certo grau de autonomia e independência recíproco, eventualmente interatuam entre si em diversos modos, a saber,

- a. a situação da própria filosofia, principalmente, a luta contra o giro especulativo do idealismo transcendental, que leva à insistência na necessidade de uma conciliação da filosofia tanto com a ciência quanto com a experiência;
- b. a interpretação de Kant, que é um aspecto do anterior;
- c. a situação da incipiente psicologia, primeiro como disciplina específica dentro da filosofia, logo como disciplina autônoma diante da filosofia;
- d. a situação da fisiologia, em particular, dos estudos sobre a percepção;
- e. a situação das matemáticas.

Sobre a base do anterior, podemos distinguir quatro variantes principais do psicologismo, a saber,

- a. a variante derivada do “método psicológico” (MP), na qual, pela sua vez, como veremos, podem-se distinguir vertentes ou tendências;
- b. a variante derivada do materialismo;
- c. a variante derivada do monismo neutral e
- d. a variante derivada da *logische Frage*



a. Começando pela primeira, é decisivo aqui não confundir a questão referente ao método da psicologia da questão referente ao MP. A primeira se refere à psicologia e se vincula à oposição entre programas de investigação tais como introspeccionismo e conductismo; a segunda se refere à filosofia, a saber, se trata, contra o idealismo especulativo, de dar à filosofia uma fundamentação empírica, mais concretamente, em considerar à psicologia como disciplina fundamental da filosofia. Na origem deste movimento se encontra Fries (1828 [1935]), e uma realização radical desse programa em Beneke (1842 [2005]). Ainda que certamente existam, entre ambos, algumas diferenças relevantes (por exemplo, num caso se trata de uma psicologia estrutural, no outro, de uma psicologia genética), um ponto comum a ambos é que na fundamentação do MP é decisiva a tese da distinção radical entre percepção interna e externa vinculada à ideia do primado da primeira sobre a segunda, e com ela do “princípio de imanência” (PI), e, em definitiva, o proceder introspeccionista.

A influência do positivismo vai levar a uma reação a este introspeccionismo, dando lugar a duas vertentes novas do MP, ambas “externalistas”. A primeira, cujo nome de referência é Helmholtz (1855), e na qual se pode incluir Lange (1887) e, em diferentes graus, muitos outros, atenderá essencialmente aos avanços da fisiologia e da psicofísica (em particular Müller, Fechner e Weber). A segunda vertente, que estende o herbartianismo da psicologia individual à social, e com isto à história, estará representada por Lazarus e Steintahl (1860).

Outra vertente do MP, surgida como reação a estes últimos desenvolvimentos, mas também se distanciando dos anteriores, proporá uma psicologia descritivo-estrutural, e terá como suas principais figuras Dilthey (1883) e Brentano (1874).

Resumindo, dentro da tradição do MP temos pelo menos quatro vertentes,

- a.1. a introspeccionista, seja estrutural, seja genética,
- a.2. a externalista, seja psicofisiológica,
- a.3. seja “*völkerpsychologisch*”,
- a.4. e a variante descritiva e estrutural.

Esta última variante é certamente uma variante do método psicológico, mas não necessariamente do psicologismo, pois em Brentano ela pretende desenvolver um anti-psicologismo realista e anti-platônico.

b. Frente ao psicologismo derivado do MP, e em relação de tensão com o mesmo, se encontra o psicologismo derivado do materialismo, tal como, por exemplo, pode ser constatado em Czolbe (1855). As consequências relativistas deste psicologismo, lhe são comuns com as consequências relativistas do psicologismo baseado no MP, mas o fundamento delas é diferente. Todos os defensores do MP são francos opositores do materialismo. Em particular convém não confundir o psicologismo derivado do materialismo com a variante psicofisiológica do MP, pois também nesta se apela a uma irredutibilidade e especificidade do psíquico, presente na referência a fenômenos inconscientes inferenciais como base da construção do objeto perceptivo.

c. Se o MP, em todas as variantes, e pese as diferenças entre elas, seja de modo positivo, seja de modo crítico, pressupõe a distinção fundamental entre experiência interna e externa, e nisto não deixa de coincidir com o materialismo, o monismo neutral questiona este pressuposto e, ainda quando num certo sentido, pode ser expressão do “método subjetivo” (Natorp, 1887), certamente não é expressão do MP em sentido preciso. Seus representantes são Mach (1885, 1906) e Avenarius (1888/1890 [1907-1907]).

d. Outra variante de psicologismo, está essencialmente vinculada à *logische Frage*. “*Logische Frage*” *strictu sensu* denomina a polêmica desatada por Trendelenburg (1843) contra Herbart e Hegel, isto é, tanto contra a determinação da lógica como disciplina formal, como contra sua interpretação metafísica em base a teses da identidade de ser e pensar. Ora, a discussão de Trendelenburg com Herbart e Hegel e seus desdobramentos é o horizonte de referência de tudo o que se escreve na lógica alemã dos anos posteriores e, em particular, nas décadas de 80’ e 90’, isto é, em Sigwart (1873), Erdmann (1892), Wundt (1883) e Lipps (1893). As lógicas deste período partem de um similar *status questionis*, procurando se distanciar simultaneamente do formalismo herbartiano e do “metafísicismo” hegeliano. É como reação à identificação hegeliana de lógica e metafísica que se desata na Alemanha uma marcada tendência imanentista que, potenciando o papel central do PI muito além do seguimento ou não do programa específico do MP, leva a uma restrição da lógica ao âmbito do pensar (*Denken*) e que, se num primeiro momento, com Lotze, se limita a negar o caráter objetivo-real de categorias lógicas fundamentais afirmado por Hegel (como conceito ou silogismo), termina motivando a insistência no caráter das leis lógicas como “leis do pensamento” (*Denkgesetze*). É este acento na limitação da lógica ao *Denken*, o que provocará uma certa tendência laxa ao “idealismo” (que reverte em boa medida o movimento realista dentro do MP iniciado por Beneke e continuado por Brentano) e ao relativismo (Porta, 2019/2020).

Ainda quando *Psychologismustreit* e *logische Frage* não devem ser identificados, eles estão em estreita relação pois justamente as derivações da *logische Frage* têm um papel essencial para incentivar uma nova e singular onda de psicologismo nos 80’ e 90’ e que tem um grande impacto na lógica geral e formal. O psicologismo dos lógicos nos 80’ e 90’, com seu relativismo antropológico característico, não é o resultado direto do desenvolvimento do MP, mas do entrecruzamento deste último, primariamente em suas variantes idealistas, com aquele desencadeado pela *logische Frage*.



## Prestando Atenção aos Alvos Críticos do Anti-Psicologismo

Se há quatro variantes principais de psicologismo no século XIX, há nele duas variantes principais de antipsicologismo, o neokantiano e o próprio do realismo lógico. Quando se distinguem tipos de psicologismos, é possível observar que uma importante diferença entre o anti-psicologismo neokantiano e o anti-psicologismo do realismo lógico é que eles estão dirigidos primariamente contra diferentes tipos de psicologismo. Este fato pode ser provado sem discussão possível quando se consideram os autores que tomam como seus alvos críticos privilegiados. Enquanto Cohen (1871, 1883) e Windelband (1884) partem da *Völkerpsychologie*, o psicologismo que este neokantismo “fundacional” tem em vista, é primariamente o de Fries (compare Casirer, 1907) e Beneke, por um lado, e de Lange e Helmholtz, por outro (ver Porta, 2011). O psicologismo que o realismo lógico tem em vista, pela sua parte, é, no caso de Frege (1893), explicitamente Erdmann (ainda quando Frege também leu Sigwart, Wundt e Schuppe) e no caso de Husserl (1900 [1975]), Erdmann, Sigwart, Lipps, Wundt e Stuart Mill. Em base ao exposto anteriormente, resulta claro, então, que o psicologismo que o neokantismo combate é primariamente aquele vinculado ao MP e suas derivações, enquanto que o psicologismo que o realismo lógico combate, é aquele vinculado à *logische Frage*.

É tudo isto erudição inútil? Não creio, pois observem que não só os autores que são o objetivo da crítica são diferentes, mas que os motivos de crítica também são diferentes. Para começar dando um exemplo do que dizemos que torne nossa tese plausível, observe-se que o psicologismo que Cohen está criticando em Lange ou em Helmholtz, é um psicologismo com respeito ao espaço como forma *a priori* da intuição e, eventualmente, com respeito à causalidade como forma *a priori* do entendimento, e não, como é o caso de Frege ou de Husserl, um psicologismo com respeito às leis fundamentais da lógica formal ou geral, tais como, por exemplo, o princípio de identidade. Para aprofundar nesta diferença, é absolutamente necessário considerar a relação entre o processo de aritmetização do cálculo e a *logische Frage*.

## A Vertente Platônica do Anti-Psicologismo

Um dos primeiros capítulos do PS, talvez o primeiro, é o produto da recuperação da ideia kantiana de uma lógica formal, livre de elementos psicológicos, através de Herbart (1813 [1983]), por um lado, e por Bolzano (1837 [1985]), de outro. Todavia, este anti-psicologismo não pode ser entendido sem mais como uma mera continuação do kantiano, pois há nele elementos novos que o vão distinguir claramente do kantiano, a saber, seu tom “platônico”. Mas, ainda que tanto Herbart como Bolzano são em certo sentido “platônicos”, o tipo de platonismo é diferente, não menos diferente que, em soma, sua própria concepção de lógica.

Com Herbart se dá um passo decisivo à constituição do PS como polêmica (*Streit*) através da sua discussão com Beneke e, posteriormente, deste com Drobisch. Todavia, se Herbart distingue claramente lógica e psicologia, o faz como uma distinção de dois pontos de vista sobre a mesma realidade, na última instância psicológica, não como uma distinção entre duas esferas de objetos, reais e abstratos. Vinculado a isto está sua ideia da normatividade essencial da lógica. Justamente pelo anterior, se Herbart afirma aparentemente a identidade do elemento ideal na multiplicidade de suas realizações subjetivas, esse elemento ideal é concebido como *limes* de aproximação de processos psíquicos reais, não como objetos em-si existentes.

Bolzano, entretanto, é o primeiro que introduz claramente a ideia de que a lógica é o estudo de objetos abstratos. Sua diferença essencial com Kant, mas também com Herbart, é que o portador de verdade deixa de ser o juízo e passa a ser a proposição, motivo pelo qual essa, e não aquela se constitui no objeto da lógica.

A diferença entre Herbart e Bolzano na concepção de lógica, está vinculada a outra, mais decisiva, que se encontra na base da anterior. O platonismo de Bolzano, diferente do de Herbart, está essencialmente vinculada ao programa logicista derivado da nova situação das matemáticas e da aritmetização do cálculo.

Todavia, este platonismo exigido pela consolidação de uma tendência logicista derivada da evolução das próprias matemáticas, com sua postulação de objetos abstratos, entra em rota de colisão com o imanentismo anti-metafísico derivado da *logische Frage* e suas consequências francamente relativistas. Será a reação a este relativismo psicologista derivado da *logische Frage* o que dará ao PS sua forma canônica definitiva ou, ao menos, mais conhecida. O psicologismo na lógica que Frege e Husserl criticam não tem sua única, e nem sequer sua mais importante fonte na tradição do MP, mas nas derivações da *logische Frage*.

## A Vertente Neokantiana do Anti-Psicologismo e suas Diferenças Características com o Realismo Lógico

Para fixar mais nitidamente a peculiaridade do anti-psicologismo vinculado ao realismo lógico, é importante o contrapor à outra grande tendência anti-psicologista própria do neokantismo.

Se diz muitas vezes que o PS foi uma disputa em torno à lógica. Isto certamente é falso, pois o PS se estendeu à ética, à estética e, em última instância, à filosofia como um todo e além dela. Não obstante o dito, tal afirmação tem sua razão de ser, já que a disputa em torno à lógica foi um eixo importante do PS. Contudo, ainda tomando em conta a consideração anterior, tal ideia continua sendo ao menos equívoca se não se per-



cebe que, quando neokantianos e realistas lógicos falam de “lógica”, estão entendendo duas coisas distintas, já que, como indicamos anteriormente, num caso se trata da lógica formal (ou eventualmente geral), no outro, da lógica transcendental. Ora, o que os neokantianos chamam “lógica transcendental”, poderia ser retraduzido com mais precisão na linguagem atual como “epistemologia”<sup>1</sup>.

Todavia, isto ainda não é suficiente para evitar todo equívoco, pois o que os realistas lógicos chamam de “lógica”, não é simplesmente o que hoje entenderíamos por lógica matemática, mas inclui essencialmente questões semânticas que dizem respeito a entidades intensionais, pois, como já temos indicado, a partir de Bolzano o depositário último da verdade não é o juízo, mas a proposição, tese esta que, com variações, se mantém em Frege, Husserl ou Russell. Em suma, o realismo lógico vai introduzir uma dimensão propriamente semântica no anti-psicologismo que não estava presente em nenhuma forma nem em Kant nem em Herbart, mas que será essencial para o seu desenvolvimento posterior. A partir de agora, o anti-psicologismo lógico e o semântico se desenvolvem em estreita união.

Este fato marca decisivamente a peculiaridade do anti-psicologismo característico do neokantismo. A grande diferença entre a vertente platônica e a neokantiana do anti-psicologismo é que se a primeira se concentra na lógica e por derivação essencial na semântica (ainda quando, segundo os casos, não desconhece totalmente a epistemologia), a segunda se concentra na epistemologia e desconsidera ou ignora a dimensão propriamente lógica e/ou a semântica<sup>2</sup>. Agora, o fato de que o anti-psicologismo kantiano não seja um anti-psicologismo lógico-formal, mas essencialmente epistemológico, está vinculado a três elementos de extrema importância para efetuar um estudo diferenciado do PS, a saber

- a. O psicologismo que o neokantismo combate em primeira instância não é aquele derivado da *logische Frage*, como sucedia com o platonismo do século XIX, mas aquele vinculado ao MP e suas derivações.
- b. O anti-psicologismo neokantiano, e por se dirigir à epistemologia e não à lógica geral, é um anti-psicologismo que tem essencialmente por objeto as formas puras da intuição, espaço e tempo, pois foram estas as que tiveram um papel decisivo para psicologizar Kant a partir de Müller e através dos descobrimentos fisiológicos até Helmholtz.
- c. Se o anti-psicologismo neokantiano se opõe caracteristicamente ao psicologismo das formas puras da intuição, não se limita a elas, mas se estende ao *Denken*. O fará, contudo, unicamente enquanto o *Denken* é um instrumento de objetivação dos fenômenos. Justamente por isto, o que está no centro da atenção não é o princípio de identidade e não contradição, mas o de causalidade.

## Relações entre Anti-Psicologismo Platônico e Neokantiano

Tão importante quanto distinguir claramente as duas vertentes principais do anti-psicologismo, e os tipos de psicologismo que elas respectivamente combatem, é estudar a relação entre elas.

a. As diferentes concepções de lógica do neokantismo e realismo lógico estão em última instância vinculadas a diferentes concepções da teoria do *a priori*. Para o neokantismo existe conhecimento *a priori*, sendo um dos objetivos principais do movimento o fundamentar o mesmo frente aos ataques empiristas e positivistas. O conhecimento *a priori* dos neokantianos, não obstante, não é, como no realismo lógico, conhecimento de objetos abstratos, entidades intensionais ou essências, mas conhecimento das condições da possibilidade da experiência e, portanto, jamais se desliga dela para adquirir a forma de uma *logische Erkenntnisquelle* autônoma como em Frege ou de intuição categorial como em Husserl.

b. A diferente concepção do *a priori* entre o platonismo e o neokantismo expressa-se em forma paradigmática nas suas diversas concepções do saber matemático. O neokantismo tem um ponto de coincidência e um ponto de divergência essencial com o realismo lógico. A coincidência radica em que, enquanto ambos são receptivos da evolução das matemáticas, ambos são “logicistas”, isto é, negam qualquer papel das intuições puras de espaço e tempo na fundamentação das matemáticas e pretendem fundar as mesmas no pensar (*Denken*). Só que num caso trata-se de um *formales Denken*, no outro de um *transzendentales Denken*. Isto motiva uma diferença essencial na concepção das matemáticas que se expressa no jargão neokantiano na oposição entre “teoria” e “método”. Enquanto para os realistas lógicos a matemática é uma teoria que trata de uma esfera específica de objetos, os abstratos, para os neokantianos, a matemática é “método”, ou seja, um conjunto de procedimentos e/o instrumentos de objetivação dos fenômenos e, em consequência, em última instância, sempre referidos e nunca separáveis dos objetos empíricos. A consequência do anterior é que para os neokantianos o problema da aplicação das matemáticas à física, eventualmente sobre a forma de uma passagem de enun-

<sup>1</sup> Certamente, dado o diferente papel da intuição sensível na escola de Baden, que desperta sua reação ao panlogismo marburguês, sabida diferença entre ambas as escolas, não todo o dito vale para ela. Todavia, não é difícil evidenciar com textos de Windelband (1884) ou Rickert (1892 [1904]), que quando eles falam de “princípios lógicos”, são sempre princípios que incluem de modo essencial o princípio de causalidade, e que expressamente não se limitam ao de identidade e não contradição.

<sup>2</sup> Aqui, novamente, há diferenças entre os neokantianos de Marburgo e de Baden, pois a fundamentação das *Kulturwissenschaften* e as derivações da crítica a Dilthey, vão promover uma peculiar sensibilidade de Baden para a questão do sentido (*Sinn/Bedeutung*) e a sua objetividade, ainda que de um modo geral e não exclusivamente lingüístico.



ciados analíticos a sintéticos, é simplesmente um problema mal colocado, pouco importando que se concilie analiticidade e informatividade.

c. Na nossa exposição temos contraposto o neokantismo ao realismo lógico e temos evitado conscientemente rotular este, sem mais, como “platonismo”, ainda quando em alguns casos temos empregado esta denominação para autores particulares como Herbart ou Bolzano. A razão de tal opção é que, num certo sentido, tanto neokantismo como realismo lógico são ambos “platônicos”, ainda que, e isto é o essencial, são modos de platonismos diferentes. Estes platonismos diferentes estão vinculados a duas tomadas de posição essencialmente diversas na questão do *chorismós* que tem sua expressão paradigmática nas duas grandes interpretações de Platão do século XIX propostas por Natorp (1903) e por Lotze (1874), uma sublinhando a noção de hipótese, a outra, a noção de *Geltung*. Enquanto Lotze desontologiza Platão, Natorp vai além e o transcendentaliza para legitimar sua peculiar leitura platonizada de Kant.

d. Os diferentes tipos de platonismo apontados são um indicador de uma diferença ainda mais profunda que, na última instância, remete às diversas motivações sistemáticas essenciais do neokantismo e realismo lógico, derivadas de uma diferença programática e histórico-filosófica fundamental. Enquanto o anti-psicologismo do realismo lógico se dirige unicamente contra o psicologismo, o anti-psicologismo kantiano é parte ou aspecto de um programa que por igual se dirige contra o psicologismo e contra o idealismo especulativo. Por esta razão, o horizonte filosófico do realismo lógico é mais reduzido e, concentrando-se no psicologismo, no melhor dos casos, no naturalismo, tem uma relação já historicamente mediada com o idealismo alemão e, por esta razão, menos “angustiante”. A ideia de uma filosofia como conhecimento autônomo diante da ciência, de uma lógica com pretensões ontológicas, de um retorno às formas de realismo, inclusive, é menos urgente; o pavor diante da “metafísica”, menos decisivo.

## O *Psychologismusstreit* e a ideia de subjetividade

Se até agora temos estabelecido diferenças entre o anti-psicologismo neokantiano e o do realismo lógico, agora teremos que estabelecer um importante ponto de contato. Desde uma perspectiva que eu chamaria histórico-filosoficamente ingênua, e partindo do pressuposto errôneo de que a oposição entre psicologismo e anti-psicologismo deixa-se resumir à oposição “redução da lógica à psicologia” vs. “independência da lógica em relação à psicologia” (o *Geltung* – *Genese*, natural - normativo, etc.), tenderia a se pensar que o anti-psicologismo pressupõe uma desconsideração absoluta da subjetividade como problema filosófico. Nada mais longe da verdade.

Quando se estuda o PS na sua complexidade histórico-filosófica, observa-se que desde o começo do PS e através de todo seu desenvolvimento, diante dos argumentos anti-psicologistas *standards*, existem também argumentos psicologistas *standards*, o mais importante dos quais consiste em indicar uma vantagem relativa do psicologismo, a saber, que, enquanto o psicologismo, por se manter na esfera da imanência da consciência, não tem dificuldades em dar conta do acesso do sujeito a seu objeto, o anti-psicologismo enfrenta necessariamente esta dificuldade ao pretender introduzir um reino transcendente ao sujeito psicológico. Ora, esta dificuldade não é meramente uma dificuldade entre outras, mas uma verdadeira impossibilidade, pois como é possível explicar que um sujeito real acede a algo que não é real nele? Por outra parte, o anti-psicologismo não pode deixar de dar conta deste acesso, da passagem do objetivo ao subjetivo, sob pena de perder de vista que, em última instância, o conhecimento se realiza em sujeitos psicológicos reais. Porém, todo intento de dar conta desta passagem, subverte os princípios anti-psicologistas, pois põe em evidência que o ponto de partida da psicologia não pode ser evitado.

Poderíamos escrever uma complexa história destes argumentos e suas variações. Mas, aos efeitos do presente artigo, vamos nos limitar a efetuar uma rápida enumeração. O argumento psicologista *standard* aparece pela primeira vez junto com a primeira posição anti-psicologista no sentido contemporâneo, a saber, na polêmica entre Exner y Bolzano. Ele se mantém posteriormente, tanto nas polêmicas Kerry (1887) – Frege, Lipps (1880) – Wundt/Sigwart, Stumpf (1892) - Cohen/Windelband e Marty (1908) – Höfler (1890, 1906) – Meinong (1885, 1921) e, finalmente, Palagy (1902) – Husserl (1903 [1979]). Este ponto está presente inclusive nas polêmicas entre variantes do anti-psicologismo, como por ex. entre Natorp (1901) e Husserl e depois entre Natorp (1918) e Bauch (1917) (compare Porta, 1990).

Pois bem, caso se atenda a este fenômeno, e se considere conjuntamente anti-psicologismo neokantiano e o do realismo lógico, pode-se estabelecer um processo paralelo, que vou reduzir a duas fases:

- a. “objetivismo” inicial do anti-psicologismo nas suas duas variantes;
- b. e consideração da dimensão subjetiva subsequente no anti-psicologismo nas suas duas variantes.





## Anti-Psicologismo e Ideia de Subjetividade no Neokantianismo

É possível constatar no neokantismo, tanto na escola de Marburgo, como na escola de Baden, ainda que em formas caracteristicamente diversas, um processo de crescente consideração da subjetividade. Na escola de Marburgo este processo é mais precoce e muito mais inovador. Com efeito, enquanto em Cohen (1871, 1883) todo o esforço está dirigido a separar *Erkennen* y *Erkenntnis* e delimitar *Erkenntnistheorie* e *Erkenntniskritik*, introduzindo assim uma perspectiva puramente lógico-objetiva na epistemologia transcendental, a partir de Natorp (1888) se percebe a necessidade irrecusável de complementar a separação radical do proceder objetivo e subjetivo com uma revisão da própria ideia psicologista de subjetividade, caracterizada em última instância pelo dualismo e o naturalismo.

No caso da escola de Baden, a preocupação com este problema é um pouco mais tardia, ainda que podemos estabelecer um certo paralelo na relação de Natorp (1888) a Cohen, e a de Rickert (1909) a Windelband. Como a escola de Baden, devido o seu programa, pressupõe uma clara diferenciação, *quasi* dualista, entre o reino natural e o normativo, o sujeito aparecerá como instância mediadora entre ambas regiões ou como o *locus* da realização do valor na natureza. Justamente por isto, desde Windelband, mas também continuando em Rickert, prima a ideia de uma psicologia como ciência natural não menos que, por relação à fenomenologia e escola de Marburgo, um certo “naturalismo”, onde a ideia de uma realização do *Geist* na *Natur*, é sempre um princípio orientador (Porta, 2020b).

## Anti-Psicologismo e a Ideia de Subjetividade no Realismo Lógico

Já tenho feito referência às críticas de Exner a Bolzano. A resposta de Bolzano (1837 [1935]) é oscilante e não totalmente convincente, no fundo, porque não identifica o pressuposto tácito no qual Exner baseia sua objeção e continua pressupondo uma concepção naturalista de subjetividade onde relações causais e propriamente intencionais se sobrepõem.

Uma situação diferente se apresenta já em Frege, em quem, enquanto em 1884 a crítica ao psicologismo gira primariamente em torno à diferença entre objetivo e real, a partir de 1893 ela se aprofunda para identificar o “idealismo epistemológico” como o último suposto do psicologismo. Esta mudança decisiva não é o produto de um mero desenvolvimento interno do pensamento fregueano, mas nela tem uma papel decisivo a polémica de Frege com Kerry (Porta, 2016. Compare Porta 2017 y 2019)), na qual este último objetou a Frege de sofrer de *horror subjetivi* e não reconhecer o verdadeiro problema da passagem do subjetivo ao objetivo, ao qual Frege responde dizendo que não luta contra moinhos de vento (*Windmühle*) e que tal passagem é um problema mal colocado pois parte de um pressuposto falso, a saber, justamente o “idealismo” segundo o qual meus únicos objetos diretos e imediatos são minhas próprias representações (*Vorstellungen*).

## O Lugar das “Investigações Lógicas” no *Psychologismusstreit*

E é aqui onde entra em forma decisiva as “Investigações” husserlianas, pois se se em Frege há um apontamento de algo novo, não há propriamente um desenvolvimento satisfatório da questão e, para este, devemos esperar Husserl. É sabido que na recepção das “Investigações lógicas” se coloca o equívoco de crer poder constatar ou uma carência nos “Prolegômenos” ou uma contradição destes com o segundo volume (Porta, 2013). A carência, apontada como observamos com motivações diferentes por Palagi (1902) e Natorp (1901), conduz à necessidade de complementar o platonismo com uma consideração subjetiva; a contradição, em voltar a recair no psicologismo no segundo volume por introduzir à perspectiva subjetiva. Não vou insistir que isto é obviamente o produto de uma compreensão simplista e inadequada, mas, de todas as formas, documenta claramente o equívoco, que se mantém tanto nos participantes, como nos críticos posteriores, de crer que o anti-psicologismo exclui a possibilidade de toda consideração subjetiva.

Se tomamos o realismo lógico no seu conjunto, podemos dizer que, considerada na perspectiva histórica adequada, a fenomenologia nos seus inícios não é mas que intento de propor uma teoria da subjetividade que lhe seja adequada e, certamente, ainda mais, a culminação mais acabada desta exigência. Em tal sentido é importante atender a um aspecto dos “Prolegômenos” que geralmente não é levado em conta na análise do anti-psicologismo husserliano; me refiro a como Husserl (1900) estabelece sua relação ao realismo lógico anterior (Herbart, Bolzano e Lotze). E é ali onde Husserl, ainda que por um lado marque sua continuidade com os autores mencionados na questão “realismo lógico”, por outro, assim mesmo, também estabelece sua diferença fundamental ao indicar a ausência em todos estes autores de um tratamento adequado da subjetividade, consequência da sua comum tendência naturalista. Interessantemente, nem em sentido positivo, nem em sentido negativo, Frege é citado neste contexto. Isto, certamente, não é casualidade.

Em realidade, visto na perspectiva histórico-filosófica adequada, Herbart, Bolzano e Lotze representam um momento no qual o platonismo convive tensamente com o naturalismo, o que se reflete na teoria da subjetividade. O apartamento do naturalismo, e a busca de uma teoria da subjetividade adequada ao platonismo,



dá um primeiro passo decisivo com Frege, mas, sem dúvida, encontra sua plena realização em Husserl, o qual termina opacando e tornando insignificante o passo essencial dado por Frege. Mas basta comparar as críticas que Husserl dirige a Lotze, com as críticas que lhe dirige Frege, para ver aqui uma tendência comum essencial.

As similitudes entre Frege e Husserl ficam ainda mais claras, quando ambos são comparados em bloco contra o neokantismo. Se é possível estabelecer um paralelo na evolução de neokantismo e realismo lógico com respeito à relação entre o anti-psicologismo e a ideia da subjetividade, isto não exclui importantes diferenças características na concepção de subjetividade. Certamente há um paralelo na evolução de Natorp, pelo lado do neokantismo, com a evolução de Frege, pelo lado do realismo lógico primeiro e com a aparição da fenomenologia husserliana depois. Todavia, este paralelismo, não implica identificar absolutamente ambas posições, que ainda guardam diferenças extremamente significativas, próprias da peculiaridade do programa geral de cada uma destas tendências. No entanto Frege será conduzido a negação radical do PI, Natorp, que continua fiel a este princípio por razões não secundárias, será conduzido à dissolução do dualismo estático próprio do naturalismo de um sujeito diante de um objeto. Em tanto Husserl (1897 [1986]), retomando a distinção de Twardowski (1894) entre conteúdo e objeto, avançará em direção à ulterior distinção entre conteúdo real e ideal, Natorp (1897), se opondo por igual a Twardowski e Husserl, questionará o direito da própria distinção conteúdo-objeto.

Ora, se há uma certa unidade de tendência na concepção de subjetividade de Frege e Husserl, há aqui ainda uma diferença essencial, a saber, que só a partir de Husserl a concepção de subjetividade do realismo lógico recebe uma fundamentação metódica adequada: a fenomenologia. Esta fundamentação metódica, por outra parte, haverá de evidenciar-se como enormemente fecunda muito além dos requerimentos de fundamentação inerentes ao realismo lógico, por um lado e, por outro, como infinitamente mais rica em possibilidades que uma consideração puramente reconstrutiva como a natorpiana, que ainda estando plenamente de acordo com o programa do método transcendental neokantiano, nunca sairá de um mero esboço programático.

## Referências

- Avenarius, Richard: (1888/1890) *Kritik der reinen Erfahrung*. 2 vols. Leipzig: Fues. 2nd ed. 1907/1908.
- Bauch, B. (1917). *Immanuel Kant*. Berlin and Leipzig: Göschen.
- Beneke, F. E. (1842). *System der Logik als Kunstlehre des Denkens*. Berlin: Dummler. Hildesheim: Olms, 2005
- Bolzano, B. (1837). *Wissenschaftslehre*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung. Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromman Verlag, 1985.
- Bolzano, B. (1837) Der Briefwechsel B. Bolzano's mit F. Exner. In: *Bernhard Bolzanos Schriften. Band 4*. Hrsg. Königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. 1935
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2 Bde. Leipzig: Duncker und Humblot. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Cassirer, E. (1907). Zur Frage der Methode der Erkenntniskritik. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 31 Leipzig. Disponível em <[www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/nelson/cassirer1.html](http://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/nelson/cassirer1.html)>.
- Cohen, H. (1883). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dümmler. Hildesheim: Olms, 1984.
- Cohen, H. (1871). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler. Hildesheim: Olms, 1987.
- Czolbe, Heinrich (1855). *Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf*. Costenoble
- Dilthey, W. (1894). *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften.
- Erdmann, B. (1892). *Logik. Logische Elementarlehre*. Halle: Niemeyer.
- Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Wilhelm Koebner. Hamburg: Meiner. 1998.
- Frege, G. (1893). *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*. vol. 1. Jena: Verlag von Hermann Pohle.
- Fries, J. F. (1828). *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Heidelberg: Christian Friedrich Winter. Berlin: Verlag Öffentliches Leben, 3. 1935



- Gurland-Eliaschoff, E. (1910). *Erkenntnistheoretische Studien auf anti-psychologischer Grundlage. Erster Teil. Die Voraussetzungen des modernen Psychologismus und der Ausgangspunkt Kants*, inaugural dissertation, Bern: Buchdruckerei Scheitlin and Co.
- Helmholtz, H. (1855). *Über das Sehen des Menschen*. Ein popular wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Preussen. Zum Besten von Kants Denkmal. Am 27 Februar 1855. Leipzig: Voss. In Helmholtz, H.: *Vorträgen und Reden*. 4te. Aufl. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1903
- Höfler, A. (1890). *Logik*. Wien: Tempski Verlag, 1980.
- Höfler, A. (1906). Sind wir Psychologen? *Atti del V Convegno internazionale de Psicologia* (p. 322-328). Roma: Forzan.
- Herbart, J. F. (1813). *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg: Unzer. Hamburg: Meiner. 1993
- Husserl, E. (1897). *Besprechung von K. Twardowski*. In: *Husserl, Edmund: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Mit ergänzenden Texten hsg. von Bernard Rang. Husserliana, XXIII, Den Haag: Nijhoff (Hua, XXII), 1986.
- Husserl, E. (1913). *Introduction to the Logical Investigations. A draft of a preface of the Logical investigations*. Fink, Eugen (ed.). The Hague: Martinus Nijhoff. 1975
- Husserl, E. (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. Husserliana XVIII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Kerry, B. (1887). Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. Vierter Artikel. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 11, p. 249-307.
- Kusch, M. (1995). *Psychologism. A case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge.
- Lange, F.A. (1877). *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie*. Iserlohn: J. Baedeker;
- Lazarus, M., Steintahl, H. (1860). Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften*, i, pp. 1-73.
- Lipps, T. (1880). Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. *Philosophische Monatshefte*, XVI, pp. 28-58. 198-226, 427-445.
- Lipps, T. (1893). *Grundzüge der Logik*. Hamburg/Leipzig, Verlag von Leopold Voss.
- Lotze, H. (1874). *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig: Hirzel. Misch, Georg (ed.). Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912.
- Mach, Ernst (1885). [\*Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen\*](#). 9te. Aufl. Jena: G Fischer, 1922.
- Mach, Ernst (1906). [\*Erkenntnis und Irrtum\*](#). Leipzig: Barth.
- Marty, A. (1908). *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle: Niemeyer.
- Meinong, A. (1885). *Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik*. Wien: Alfred Hölder.
- Meinong, A. (1921) *Selbstdarstellung*. In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*. Band I. Leipzig: Meiner, p. 91-150.
- Moog, W. (1919). *Logik, Psychologie, Psychologismus. Wissenschaftssystematischen Untersuchungen*. Halle: Niemeyer.
- Natorp, P. (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg, Mohr.
- Natorp, P. (1887). Über objektive und subjektive Methode. *Philosophische Monatshefte*, XXIII, 257-286.
- Natorp, P. (1897) Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnistheorie aus den Jahren 1894 und 1895. *Archiv für systematische Philosophie*. pp. 101-121; 193-209; pp. 391-402.



- Natorp, P. (1901). Zur Frage der logischen Methode. M. Bez. Auf E. Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“. *Kant Studien*, 6, pp. 270-283.
- Natorp, P. (1903). *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr.
- Natorp, P. (1918). Bruno Bauchs „Immanuel Kant“ und die Fortbildung des Systems des Idealismus. *Kant Studien*, 22, pp. 426-459.
- Palagy, Melchior. (1902). *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig: W. Engelmann.
- Porta, M. (1990). *Transzendentaler Objektivismus. Bruno Bauchs kritische Verarbeitung des Themas der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung*. Frankfurt/Bern/New York/Paris: Peter Lang.
- Porta, M. (2011). *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola.
- Porta, M. (2013). *Edmund Husserl. Psicologismo, psicologia, fenomenologia*. São Paulo: Loyola.
- Porta, M. (2016). Kerry and the evolution of Frege's critique of psychologism. *Brentano Studien*, XIV, pp. 270 – 296.
- Porta, M. (2017). The critique of psychologism and the conception of subjectivity in Frege and Husserl. *Centennial Review*, v. 17, pp. 135-156.
- Porta, M. (2019). Entschlüsse, Frege on decisions. *The New Yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*. Vol. 18. pp. 11-22.
- Porta, M. (2019/2020). Brentano and his School on the Psychological Methode. *Brentano Studien*, XVII, pp. 37-68
- Porta, M. (2020a). *Psychologism*. Routledge Enciclopedia of Philosophy. Online: <https://www.rep.routledge.com/>
- Porta, M. (2020b). *Psicologia e filosofia. Estudos sobre a querela em torno ao psicologismo (Psychologismusstreit)*. São Paulo: Loyola.
- Rath, M.. (1994). *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.
- Rickert, H. (1892). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen: J.C.B. Mohr. 2a. 1904.
- \_\_\_\_\_. (1909). Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. *Kant Studien*, 14, 169-228.
- Sigwart, Ch. (1873). *Logik*. 2. Bände Tübingen: Mohr.
- Stumpf, C. (1892). *Psychologie und Erkenntnistheorie*. München: Verlag der K. Akademie.
- Trendelenburg, A. (1843). *Die logische Frage in Hegels System*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Twardowski, K. (1894). *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*. München: A. Hölder.
- Windelband, W. (1884). Kritische oder genetische Methode? In: Windelband, W.: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen: Mohr. 9.Aufl. 1924. II, p. 99-135.
- Wundt, W. (1883). *Logik*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke. 2Bde.

Submetido em 01.11.2021 – Aceito em 03.02.2022



## O IMPREVISÍVEL CAPAZ DE MUDAR TUDO: ANOTAÇÕES SOBRE O FENÔMENO DO ACONTECIMENTO \*

The Unpredictable Capable of Changing Everything: Notes on the Phenomenon  
of the Event

MARCELO FABRI \*\*

Lo Impredicible Capaz de Cambiarlo Todo: Notas sobre el Fenómeno del Acon-  
tecimiento

**Resumo:** O acontecimento é imprevisível. Ele nos afeta de maneiras diferentes e muitas vezes pode ser excessivamente traumático. Portanto, quem o vivencia não deixa de ser uma testemunha e um respondente. A subjetividade tem em si algo que absolutamente transcende sua capacidade, pode extrair de si muito mais do que acredita possuir. No fluxo ininterrupto dos fatos do mundo, na repetição eterna do que vivemos, surge algo que não é um simples caso de regularidade casual. Neste artigo, apontamos três características essenciais do acontecimento: imprevisibilidade, dádiva e fecundidade.

**Palavras-chave:** acontecimento, fenomenologia, imprevisível, subjetividade

**Abstract:** The event is unpredictable. It affects us in different ways and can often be overly traumatic. Therefore, whoever experiences it does not cease to be a witness and a respondent. Subjectivity has in itself something that absolutely transcends its capacity, can extract from itself much more than it could imagine. In the uninterrupted flow of the facts of the world, in the eternal repetition of what we live, something arises that is not a simple case of casual regularity. In this article, we point three essential characteristics of the event: unpredictability, gift and fecundity.

**Keywords:** event, phenomenology, unpredictable, subjectivity

**Resumen:** El acontecimiento es impredecible. Nos afecta de diferentes maneras y, a menudo, puede ser demasiado traumático. Por tanto, quien lo experimenta no deja de ser testigo y demandado. La subjetividad tiene en sí misma algo que trasciende absolutamente su capacidad, puede extraer de sí misma mucho más de lo que cree tener. En el fluir ininterrumpido de los hechos del mundo, en la eterna repetición de lo que vivimos, surge algo que no es un simple caso de regularidad casual. En este artículo señalamos tres características esenciales del acontecimiento: imprevisibilidad, don y fecundidad.

**Palabras clave:** acontecimiento, fenomenología, impredecible, subjetividad.

\* Palestra realizada no III Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia e V Congresso Brasileiro de Psicologia e fenomenologia, UFPR, Curitiba, 2021

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri.ufsm@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4712-8207.



## Introdução

Todo acontecimento traz a marca do imprevisível. Ele nos chega não se sabe de onde, afeta-nos de diversos modos e, muitas vezes, pode ser excessivamente traumático. Trata-se, portanto, de algo que não pode ser previsto, preparado e controlado por nenhuma esfera de poder existente no mundo. No fluxo ininterrupto dos fatos do mundo, na eterna repetição do que experimentamos, surge algo que não é um simples caso de uma regularidade casual. Nossa pergunta se coloca: como é que o imprevisível entra no mundo? Como descrever fenomenologicamente essa entrada? Não seria melhor afirmar que o acontecimento é um fato do mundo, como outro qualquer, uma espécie de ilusão subjetiva que faz pensar que ele é algo especial e inusitado quando, na verdade, tudo faz parte de umnexo causal que perpassa tudo? Ou, para perguntar de outro modo, em vez de se falar de um “sujeito” do acontecimento, não seria melhor dizer que as coisas simplesmente acontecem, sem nenhuma relação necessária com alguém em particular? A fenomenologia, especialmente aquela praticada na França nos últimos anos, insiste em que não há acontecimento sem um sujeito que seja impactado por ele. Aquele que vivencia um acontecimento será uma testemunha e um respondente. Uma ipseidade que se descobre em questão. O “eu” poderá desta sorte ser interpelado e habitado por algo que o transcende, que o faz extrair de si o que não acreditava possuir. O imprevisível entra no mundo: eis uma saída dos domínios da imanência. Ao nos colocar diante de um radicalmente “outro”, o acontecimento tem o poder de nos conduzir diretamente ao fluxo vital. Graças a ele, despertamos para o jorro da criação e da vida.

## O Tempo, esse Imprevisível

Para definir uma filosofia do acontecimento é importante considerar seu nascimento como recusa do pensamento especulativo em nome da concretude de nosso existir no mundo. Hegel é famoso por ter atribuído o predicado existência apenas para a essência. A manifestação do real é unidade de essência e existência e, sendo assim, possibilidade e contingência são apenas momentos da realidade. No fundo, somente a essência existe (Hegel, 1987, § 112, p. 77-88). O acontecimento enquanto tal não terá lugar algum no sistema. Toda contingência será absorvida pela necessidade.

O primeiro grande nome de uma filosofia do acontecimento, que queremos evocar, é Kierkegaard. Este filósofo pensou o existir humano a partir do instante, do encontro e da contingência. A verdade da existência é devir, movimento da decisão, paixão infinita. Eis por que Kierkegaard centra suas análises no *modo* como experimentamos nossa existência no mundo. Denunciou, sobretudo, o pensamento que não tem olhos para a contingência. Na especulação, só há lugar para a necessidade e, portanto, nada pode de fato *acontecer* (Kierkegaard, 1973, p. 115). Algo só *acontece* se houver uma interioridade com seu pátos, sua dor, sua recusa em se deixar absorver por um sistema de pensamento. O “eu” descobre que não pode entrar definitivamente na contabilidade do universal, da história, da infinitude e da razão. O “eu” que se encontra na existência despertou para o poder na própria finitude. Sabe que ultrapassar a finitude pelo pensamento é um engodo, uma ilusão. “A possibilidade da morte está presente a cada instante” (Kierkegaard, 2013a, p. 85).

Eis por que Heidegger pode ser considerado como um nome importante de uma filosofia do acontecimento. É preciso levar a sério o poder que emerge de nossa relação com o *fim*. E tal relação seria o acontecimento por excelência. Para Levinas, a ontologia heideggeriana mostrou com maestria que conceitos metafísicos básicos tais como relação, movimento e efetividade, que até então se referiam ao ser em sentido substancial, foram transpostos para o ser como acontecimento. Assim, antes de ser a produção do que existe, ou a ação do que existe sobre um objeto, para Heidegger “o acontecimento é o puro fato de existir” (Levinas, 1994, p. 98). O que isto significa exatamente?

Que o fato de existir, até então considerado como puro, inofensivo e tranquilo, ou seja, como algo sereno e absolutamente igual a si mesmo em meio a tantas mudanças e aventuras que poderiam advir a um determinado ente, torna-se, a partir de Heidegger, o acontecimento do transcender. As preposições que articulam o acontecimento de ser (em, para e com) estão na raiz do verbo ser. As cópulas apenas traduzem a dinâmica de nosso existir no mundo. A realização da potência, que em sentido clássico era um acontecimento de neutralização, não mais será definida por referência ao ser como ato. Nas palavras de Levinas:

Para que a potência constitua inevitavelmente o ser, para que o ser seja inevitavelmente acontecimento, é preciso que a potência se defina diferentemente que por referência ao ato, que ela esteja fora da finalidade (...). É preciso que o acontecimento da existência seja outra coisa que a realização de um fim preexistente de algum modo (...). Realizar a possibilidade da morte é realizar a impossibilidade de toda realização” (Levinas, 1994, p. 99).



Ou seja, é estar no possível como tal, numa relação com o *fim*, mas sem nenhuma ideia de finalidade. Eis que a morte permite que a possibilidade permaneça simplesmente possibilidade, ou seja, o acontecimento da existência como tal. Existência que pode se libertar de uma concepção de tempo que desvia o existente humano de sua possibilidade mais própria, da conquista de seu *si-mesmo* como ser-para-a-morte. A decisão é o existir autêntico e originário, ela liberta o *ser-aí* de um existir fechado às próprias possibilidades. Por que a morte é tão importante? Porque é possibilidade da impossibilidade da existência, é uma relação com o *fim* sem sentido finalístico ou solução de continuidade (Heidegger, 2002, § 53, p. 46). A morte, para o *ser-aí*, jamais é uma realidade. É apenas possibilidade. Não é um acontecimento empírico futuro, mas encontro com seu próprio destino. O *ser-aí* só poder receber os golpes da vida porque se compreende a si mesmo como destino, isto é, quando se torna livre para a morte, estando “aberto para ‘vir ao encontro’ de circunstâncias ‘favoráveis’ e para o pavor dos acasos” (Heidegger, 2002, §74, p. 190).

De nossa parte, perguntamos: e quanto à vida, à criação, à novidade? Bergson, filósofo que, na nossa perspectiva, exerceu um influxo notável sobre as discussões fenomenológicas sobre o acontecimento, sobretudo na França, é uma referência fundamental em nossa reflexão. Pois, em Bergson, afirma Levinas numa entrevista, “o tempo é o imprevisível! É igualmente promessa e amor. Bergson não o diz desse modo. Mas o tempo é abertura, criação (...). Há mais esperança em Bergson que em Heidegger” (Saint Cheron, 2010, p. 43-44). Na perspectiva de Bergson, não só o ser humano, mas também o universo, está atravessado pelo imprevisível, e conseqüentemente, pela novidade contínua. Podemos tentar prever, desenhar ou visualizar o que irá nos acontecer, mas tudo isto são apenas pobres e abstratas representações se comparado ao poder dos acontecimentos. Por quê?

Porque nossas vidas são marcadas por imprevistos aparentemente sem importância, mas que têm um notável poder transformador. “A realização traz consigo um nada imprevisível que muda tudo” (Bergson, 2014, p. 135). Realização não é, nesse caso, atualização, mas *criação*. Eis a maravilha do tempo: um acontecimento banal traz algo de novo ao mundo, algo dotado de originalidade, tal como ocorre com a obra de arte. Que estranho poder, o do acontecimento! Tudo o que se tentou prever ou pré-traçar se esvai, se desvanece, dando lugar a uma novidade que ultrapassa toda ação planejada. Tempo é indeterminação.

Nossos hábitos de inteligência nos impedem de ver que o tempo, que tece nossas vidas, se beneficia continuamente de um excesso de sentido que vai além de tudo o que supostamente é real. Eis, com efeito, o que nos ensina Bergson: “Na medida em que a realidade se cria, imprevisível e nova, sua imagem se reflete atrás dela no passado indefinido; ela se encontra, assim, como um ter sido possível, desde sempre” (Bergson, 2014, p. 146). Ou seja, não é a possibilidade que antecede a realidade, uma vez que é a própria realidade emergindo como novidade imprevisível que produz a possibilidade que supostamente a precedeu. O presente produz uma espécie de miragem pela qual tomamos como certo de que a imagem do futuro estava contida no presente. A conclusão é desconcertante: não é o possível que se faz real, mas o contrário. O possível possui um sentido enfaticamente positivo. Conseqüentemente, o acontecimento nos faz ver que o passado se explica sempre depois. Ou seja, é aquilo que acontece que dá razão ao que precede. O presente remodela o passado, assim como o efeito remodela o que o teria causado<sup>1</sup> (Bergson, 2014, p 149).

Levinas, muito influenciado por Bergson, sublinha a concepção de tempo como um imprevisível. A morte é possibilidade do acontecimento, mas num sentido bem diferente do de Heidegger. A aproximação da morte é a relação com algo de absolutamente outro. A morte nos traz a alteridade, isto é, algo que não podemos prever e, conseqüentemente, assumir. Curiosamente, a morte me desperta para um futuro que não será nunca o *meu* futuro. A morte ou sua vinda rompe de certo modo a clausura de um corpo que está sempre a pressentir seu sofrimento e o seu fim. O existir se torna pluralista. O tempo é, portanto, relação com o *outro*, imprevisível (Levinas, 2011). Há, no acontecimento de outrem, um imprevisível e um incompreensível. O rosto se furta a todo domínio. O “outro” pode nos trazer violência? Sim, sua imprevisibilidade o pressupõe. Mas ele é também uma dádiva e um apelo. Quando não esperamos mais nada, o rosto é um dom que nos vem.

## Como o Imprevisível entra no Mundo?

O acontecimento diz respeito ao *como* a experiência é pensada. É a partir dele que se define a importância da experiência, bem como as expectativas em relação àquilo que vivenciamos. O verdadeiro acontecimento tem o poder de mudar radicalmente uma orientação social, história e humana. Ele é decisivo exatamente porque ultrapassa toda possibilidade de determinação, abrindo algo jamais planejado (Waldenfels, 2004). O acontecimento nos chega e nos afeta sem que possamos associá-lo a causas definidas e controláveis. É por isso que, na maior parte do tempo, nossa vida é uma batalha contra as imprevisibilidades. Isso ocorre nas relações com os outros, com nossos corpos, com nosso trabalho, etc. Esforço sempre renovado para nos garantir contra o que nos pode ameaçar em nossa fragilidade. Numa palavra, criamos estruturas de proteção. A existência burguesa talvez seja isto: um existir “materialista” interessado em si mesmo, que deixa de fruir de

<sup>1</sup> Num texto sobre o acontecimento, Zizek manifesta uma forte influência de Bergson, sem, no entanto, confessá-lo. Para mostrar que o modo como vemos o mundo transforma radicalmente nossa relação com o mundo, Zizek oferece um exemplo que, assim o pensamos, permite compreender o que Bergson está propondo: “Apaixonar-se muda o passado: é como se eu *sempre* já amasse você, como se nosso amor fosse predestinado muito antes de nos conhecermos. Meu amor atual causa o passado que lhe deu à luz” (Zizek, 2017, p. 105. Itálico do autor).



muita coisa no presente para poder acumular recursos para “necessidades” que, cedo ou tarde, baterão à porta. Pode-se dizer que, em boa medida, o viver cotidiano busca proteger-se dos acontecimentos.

Vemos essa busca de proteção nos rituais e sistemas religiosos que atravessam a história, nos diferentes modos de se negociar com o divino, de garantir que a sorte individual possa significar algo para além das dores e dos sofrimentos que experimentamos. O próprio *logos*, tão caro a todos nós, que amamos a filosofia e as ciências, é um modo de nós nos impormos com ordem e regramento. A razão, em grande medida, se realiza como desejo de unificar, de organizar o diverso, de sair do vaivém das opiniões intermináveis, das contingências que ameaçam a estabilidade do conhecimento e do poder a ele associado. As ciências modernas, herdeiras da ideia grega de razão e de verdade, não representam juntamente com a técnica o desejo profundo de encontrar medidas capazes de conter ou, pelo menos, prevenir os acontecimentos? Terá a noção de “objeto” um sentido que não seja relativo ao desejo de nos precaver contra possíveis e iminentes imprevistos ou imprecisões?

Cremos ser necessário defender a referida prevenção. Como pensar ou fazer ciência sem a ascese rigorosa de um trabalho que coloca nossos corpos sob o comando de regras, hábitos, esforços e sacrifícios? Nada podemos produzir sem disciplina, forma, constrangimentos. No mundo acadêmico, por exemplo, nunca é demais se disciplinar para organizar e produzir ideias. Uma enfermidade inesperada leva-nos a buscar melhorias para garantir a saúde e a vida de tantas pessoas. Sem esta obediência ao que Kant chamou de regras presentes no intelecto humano, não seria possível pensar com rigor e realizar tantas pesquisas. Sem certas “condições transcendentais” não teríamos escolas, programas de ensino e, conseqüentemente, as universidades.

E, no entanto, o possível ultrapassa o desejo de dominação, de controle, de medida. Vai além da obra legisladora do entendimento e da linguagem. Nenhum sistema formal se fecha sobre si mesmo, ou seja, “a demonstração, a razão e o formato deixam um resíduo, em todos os lugares, naturais e culturais (...). O real se dispersa em torno do racional. O concreto supera o abstrato. Os casos singulares excedem a regra” (Serres, 2005, p. 39). Tal desequilíbrio rege o mundo, a história, as ciências, as culturas. Aqui e ali, afirma Serres, ramos arborescentes são gerados, germinam, proliferam. Mas, lembremos uma vez mais, esses acontecimentos que ultrapassam as regras não devem ser considerados como destruidores das regras, da ordem e da razão. “Apagar o acontecimento contingente em nome da lei racional parece-me tão pouco racional, por parte do antigo pai, quanto suprimir o a lei em nome do real pululante, por parte do novo filho” (Serres, 2005, p. 41).

Sem sistemas de proteção contra os acontecimentos, a vida não poderia preservar-se, conservar-se, criar novas formas, sofrer o impacto dos acontecimentos. É da árvore e do tronco que brotam ramos sempre imprevisíveis. Inversamente, sem os acontecimentos, não sairíamos do *mesmo* que se repete ou se impõe, num movimento narcísico, causador de tantas mortes. Eis o paradoxo: abrir-se ao acontecimento é sair de si, desligar-se de tudo o que nos torna participantes descartáveis de uma Totalidade, que faz de nós joguetes de uma contabilidade que não tem olhos para as singularidades. Serres faz uma leitura notável do apóstolo Paulo, que sintetiza, na história do Ocidente, um acontecimento sem precedentes: a libertação em relação à lei, à identidade conferida por um laço coletivo, uma língua, uma cultura, uma genealogia e uma obrigação contratual. Paulo se refere a uma subjetividade entendida como o contrário da segurança, a saída de qualquer pertença, vivendo na e da contingência. Assim: “O eu está relacionado com a universalidade dos homens, independentemente da origem da sua pertença” (Serres, 2005, p. 85).

Ora, estar relacionado à universalidade dos homens não é uma simples decisão de um “eu” que pretende estar na posse de uma faculdade volitiva. Trata-se de uma loucura trêmula, em que os contrários se tocam: certeza e dúvida, convicção e negação, luz e trevas. Esta imersão na contingência flutuante e perigosa é igualmente aventureira e generosa: ela fala e responde aos próximos e aos estrangeiros. Aventura que Kierkegaard compreendeu tão bem, ao falar da entrada do imprevisível no mundo. O amor não é um objeto, uma coisa que se pode ver. Ele só se vê por suas obras. O acontecimento decisivo da existência humana é o amor, que é a garantia mesma do imprevisível para a vida. Somente quando amar se torna um dever, a vida estará protegida do desespero e da rotina. O hábito não tem poder sobre o amor (Kierkegaard, 2013b, p. 54-55). Ora, o que significa exatamente o amor como dever? “O mandamento é o evento em que me descubro amando acima de minhas forças, amando como me pediram, mas igualmente e sobretudo como eu não era capaz de fazê-lo” (Chevallier, 2017, p. 103). Posso extrair de mim mesmo mais do que era capaz de tirar. Eis por que o amor traz ao mundo a novidade, um novo regime do ser.

O imprevisível entra no mundo como uma dádiva. Viver é poder ser surpreendido por uma situação de pura gratuidade. Falando sobre a amizade, Simone Weil lembra que não é o nosso esforço ou vontade que nos faz conquistar um amigo. Uma autêntica amizade nos vem como um presente. “Desejar a amizade, afirma a filósofa, é um grande erro. A amizade deve ser uma alegria gratuita, como aquelas que são dadas pela arte, ou pela vida (...). Ela é da ordem da graça. Ela é dessas coisas que são dadas por acréscimo (*surcroît*)” (Weil, 1991, p. 127). Simone Weil intuiu e expressou de modo notável nossa relação com os grandes acontecimentos da vida. “Em todas as coisas, somente o que nos vem de fora, gratuitamente, por surpresa, como um dom da sorte, sem que nós tenhamos procurado, é alegria pura. De modo análogo, o bem real só pode vir de fora, jamais de nosso esforço” (Weil, 1991, p. 101).

O acontecimento se torna advento quando, ao romper a monotonia do igual, faz surgir uma nova existência, um novo sujeito, uma nova história (Serres, 2005). Mas o que nos pode proteger dos riscos que corremos? Como nos defender dos fracassos? Nada e ninguém. O sujeito do acontecimento não é confirmado





e afirmado por uma nova ontologia, pois se trata de uma não-instalação, uma não-ontologia, uma não-segurança. É o preço a se pagar pelo “desprendimento” da alma. Nada nos garante contra possíveis fracassos. Nos instantes mais decisivos de nossa vida, em que podemos escapar por um breve instante às leis do mundo, estamos expostos aos “encontros” que marcarão para sempre nosso percurso vital. Paradoxalmente, é nesses instantes que experimentamos também o vazio moral (Weil, 1991, p. 55). Como sair da vacuidade do mundo? Nos momentos mais dramáticos podemos ser subjugados, derrubados vencidos. Podemos, igualmente, abandonar, mesmo que por breves instantes, as leis desse mundo.

## O “Sujeito” do Acontecimento

Para dizer em linguagem fenomenológica: somente um sujeito sensível e vulnerável poderia ser afetado por um acontecimento. É preciso que algo aconteça a alguém, a uma subjetividade. Como descrever este “eu”? Husserl afirmou que a consciência, no estado desperto, descreve-se como um “receber o impacto de uma afecção”. A atenção de um “eu” é sempre atraída por certos “objetos”. Melhor dizendo, é preciso um eu receptivo para que os estímulos que o afetam possam ser acolhidos. O Eu consente ou não aquilo que lhe advém, acolhe ou não os “objetos” que o afetam (cf. Husserl, 1991, § 17, p. 93). Mas até que ponto tal controle é possível? Husserl mesmo admite: a decisão pela filosofia não é casual. Requer uma mudança radical de vida. É resposta a um apelo, é responsabilidade diante de um dever absoluto. A decisão pela filosofia engaja a personalidade como um todo. É uma tarefa infinita, motivada pela resposta a uma convocação. É um arrebatamento erótico no sentido platônico, um encontro com a beleza em sua forma mais exigente, rica e grandiosa (Husserl, 1972). Ousamos dizer que, também em Husserl a ipseidade será constituída pela relação com afecções que fazem dela um *si* exposto a uma alteridade. A vulnerabilidade é a característica mais notável de uma ipseidade impactada por imprevisíveis que tornam humana a vida.

Somos sempre afetados por eventos corporais inumeráveis, *investidos* por um “outro” que habita em nós. Merleau-Ponty compreendeu isso muito bem, expressando-o de modo tão belo. Para ele, nas situações temporais as mais diversas, um porvir pode ser instituído. Algo novo pode nascer, inaugurando toda uma história que pode tornar possíveis novos encontros e novas cooperações. É assim que meu corpo, com seus gestos e palavras, sempre pode ter mais sentido do que posso prever e imaginar. O sujeito vulnerável se deixa investir, “consegue fazer habitar no seu ‘eu penso’ e no seu corpo um sentido que o transcende” (Merleau-Ponty, 2012, p. 10). Ou seja, meu corpo, meus gestos, minhas palavras e minha vida ultrapassam o que planejo, intenciono, experimento ou penso conhecer. É o fato de estarmos “expostos” a acontecimentos que escapam absolutamente a toda previsibilidade, a todo desejo de conhecimento claro e distinto, que nos possibilita agir, assumindo desta sorte a responsabilidade pelo futuro por aqueles que virão depois de nós.

É nossa vulnerabilidade ou “exposição” que faz que o acontecimento seja único e irrepitível, excedendo sobre tudo aquilo que o antecede. Mais ainda: o mundo não caberá mais em nenhuma definição, deixando também de ser finito. Graças ao acontecimento, novos horizontes se abrem. Pode-se mesmo dizer que o acontecimento traz um verdadeiro recomeço para uma série de situações passadas, reorganizando, não sem violência, antigos fenômenos (Marion, 2013, § 17, p. 283-5). É *a mim* que algo acontece, ou seja, uma singularização se produz no momento que se experimenta numa situação inesperada. É como se ninguém pudesse estar em meu lugar, em minha subjetividade. No acontecimento, é a totalidade de meu existir que se encontra em questão. “Um acontecimento não me advém senão na medida em que me advenho a mim mesmo através dele, enquanto estou em questão como eu mesmo, vale dizer, como ipseidade” (Romano, 2008, p. 46). O que está em questão, portanto, é a condição humana como tal. Nossa humanidade se compreende a partir da exposição sem controle prévio aos acontecimentos.

O “eu” carrega sempre um “preceder-se a si mesmo”, um “dativo” (o *a mim*, o que *me acontece*, o que *me chega*) constituinte de sua ipseidade. Trata-se de algo primordial, um “estar afetado por” que condiciona a identidade de um sujeito. O esquema receptividade-atividade, presente nas discussões filosóficas tradicionais, é insuficiente para explicitar o *pathos* originário. É a passividade como vulnerabilidade de um sujeito de carne e de sangue, para dizer com Levinas, é o “estar exposto a” da corporeidade que faz de nós existentes interpe- lados constantemente pelos acontecimentos (Waldenfels, 2000, p. 264).

Por conseguinte, o acontecimento toma, para a subjetividade, uma dimensão incomensurável. Se, como dissemos acima, o “eu” está sempre afetado, em sua corporeidade, pelos “objetos” do mundo, o acontecimento terá um enorme poder sobre a identidade de um sujeito. Fenomenologicamente, pode-se dizer o seguinte: Para vir até nós, o fenômeno tem apenas de surgir, advir e nos afetar. Ele se dá a nós, ou se doa, como gosta de dizer Marion. Temos, assim, uma lei de essência: para que algo se produza como fenômeno, é preciso que ele tenha sido dado (*donné*). Ser, aparecer, afetar, tudo isso são doações. “Todo fato, todo problema e toda consciência começam por dados imediatos, pela imediatidade de um dado” (Marion, 2013, § 5, p 91). A doação desconcerta o sujeito. Ela oferece a este sujeito o que ele não poderia extrair de si mesmo. A doação coloca o sujeito numa situação de desmedida graças à qual é capaz de se receber a si mesmo daquilo que lhe chega.

Doação que o transforma, mudando radicalmente sua vida. Para que o fenômeno se mostre, é preciso considerar uma transformação, uma espécie de passagem do informe à forma visível. Um olhar desatento pode prestar atenção, envolver-se com algo. O olhar começa a se exercer, conferindo uma forma visível a algo



que foi dado (Marion, 2013, § 11, p. 175). O “eu” está então no controle? De modo algum. No mostrar-se do fenômeno, é o próprio fenômeno que faz as vezes de um guia, é ele que vem a nós, não se sabe bem de onde. Ele chega *a mim*. Eis que tudo o que se organizava de um certo modo para mim se torna doravante modificado, transformado. “Minha vida não é mais a mesma, depois do que aconteceu”. Como pode o fenômeno, com acontecimento, me tocar e me afetar? Marion sustenta que o fenômeno deve cair sobre a consciência (Marion, 2013, § 16, p. 249). Como isso é possível?

Eis a fenomenalidade que consiste simplesmente em um brilho (*éclat*), numa imposição, no surgimento abrupto de algo inesperado. “O olhar recebe sua impressão do fenômeno, antes de toda tentativa de constituir-lo” (Marion, 2013, § 17, p. 264). O *si* do fenômeno, isto é, sua exibição a si mesmo, não é o resultado de uma inferência, nem de uma constituição. Ele resulta de uma *pressão* que se exerce sobre o olhar, vale dizer, de uma imposição. Imposição que poderá surgir eventualmente como um apelo. O sujeito, neste caso, é aquele que responde. Sem alguém que seja capaz de dizer “eis-me aqui”, não se poderia nomear ou reconhecer um apelo<sup>2</sup>. Assim: “Eu me reconheço convocado e interpelado antes da consciência de minha subjetividade” (Marion, 2013, § 29, p. 487). Há uma reivindicação que se cumpre antes mesmo que o sujeito a reconheça como tal. Não fossem o imprevisível, o inesperado e a surpresa, o “eu” não poderia descobrir-se como convocado.

Para Claude Romano, o “eu” que advém a si mesmo é um “si” capaz de se apropriar do acontecimento, graças à provação pela qual passou. O importante é saber de que modo o “eu” como um *si* integra o acontecimento à experiência, como ele vem a si mesmo a partir do que vivenciou. Certo, ele pode fracassar nessa tarefa, mas a possibilidade de uma apropriação existe. “Em síntese, a ipseidade designa a capacidade de nos apropriarmos dos acontecimentos relacionando-nos pessoalmente com eles e, através dessa apropriação, de advir a nosso próprio *si*, quer dizer, de adquirir uma singularidade” (Romano, 2008, p. 49).

Seria o caso de dizer que estamos passivamente jogados no mundo, sem defesa, sem iniciativa, sem nenhum poder de apropriação? Melhor seria dizer que as provações por que passamos permitem um “advir a nós mesmos”. O que isto significa exatamente? Levinas nos ensina que, se o acontecimento implica exposição e impossibilidade de domínio, é porque a subjetividade está diante de uma radical alteridade. Situação decisiva, pois nos permite intencional o futuro enquanto tal, relacionando-nos com um mistério. Mais do que existir passivo, o que se abre é uma experiência temporal que nos liberta da fatalidade e da passividade. Como assim? É que, na perspectiva levinasiana, o “outro” só *aparece* como ausência que se entende num horizonte de futuro, no qual a fatalidade se torna vencida de algum modo. Por quê? Porque o tempo, relação com outrem, pode constituir uma vida pessoal capaz de sair da imanência, lutar contra a morte, criar o novo, afirmar-se como fecundidade, prolongando-se num existente nascido de um ato de amor (Levinas, 2011, p. 85). A contingência da vida sempre poderá superar a necessidade da morte. O “eu” é fecundo. O que o acontecimento ensina? Que o tempo se renova incessantemente, que uma nova existência, um novo sujeito e uma nova história podem surgir (Serres, 2005) e, finalmente, que o possível é maior do que o real.

## Referências

- Bergson, H. (2014). *La pensée et le mouvant*, Paris: Flammarion.
- Chevallier, P. (2017). *Ser eu. Atualidade de Soren Kierkegaard*. Trad. Carolina C.L. Dittrich e Evandro de Souza, Florianópolis: Editora UFSC.
- Fabri, M. (2020). O apelo, a resposta e a paradoxal visibilidade do invisível: Influxo levinasiano sobre a fenomenologia francesa. *Estudos de religião*, 34 (2), 315-330 (<https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v34n2p315-330>).
- Hegel, G.W.F. (1987). *Précis de L'encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. Jean Gibelin, Paris: J. Vrin.
- Heidegger, M. (2002). *Ser e Tempo* (I e II). Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes.
- Husserl, E. (1972). *Philosophie première* (II). *Théorie de la réduction phénoménologique*. Trad. Arion L. Kelkel, Paris: PUF.
- Husserl, E. (1991). *Expérience et jugement*. Trad. Denise Souche-Dagues, Paris: PUF.
- Kierkegaard, S. (1973). *Le concept d'angoisse*. Trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris: Éditions de L'Orenté.
- Kierkegaard, S. (2013a). *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. 1. Trad. Álvaro M. Valls, Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. (2013b). *As obras do amor*. Trad. Álvaro M. Valls, Petrópolis: Vozes.

<sup>2</sup> Cremos, a esse respeito, que a influência de Levinas é importante para se compreender a fenomenologia de Marion (Fabri, 2020).



- Levinas, E. (1994). *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (2011). *Le temps et l'autre*, Paris: PUF.
- Marion, J-L. (2013). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución/La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Trad. Mariana Larison, Barcelona: Anthropos.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecimental*. Trad. Aníbal Fornari, Patricio Mena, Enoc Muñoz, Santiago (Chile), Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Saint Cheron, M. (2010). *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994)*, Paris: Le Livre de Poche.
- Serres, M. (2005). *Ramos*. Trad. Sérgio Pereira, Lisboa: Instituto Piaget.
- Waldenfels, B. (2000). La responsabilité. In: Emmanuel Levinas, *Positivité et transcendance, suivi de Levinas et la phénoménologie* (p. 259-283), Paris: PUF.
- Waldenfels, B. (2004). El poder de los acontecimientos. *Azafea*, Rev. fil. 6, p. 139-151 (<https://doi.org/10.14201/4749>).
- Weil, S. (1988). *La pesanteur et la grâce*, Paris: Plon.
- Zizek, S. (2017). *Acontecimento. Uma viagem filosófica através de um conceito*. Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar.

Submetido em 12.09.2021 – Aceito em 22.12.2021



## PSICOPATOLOGIA E FENOMENOLOGIA DA PARAFRENIA

Psychopathology and Phenomenology of Paraphrenia  
Psicopatología y Fenomenología de la Parafrenia

NUNO BORJA SANTOS \*

**Resumo:** Aborda-se, de início, a história do conceito de parafrenia, desde a introdução do vocábulo por Kahlbaum, no final do século XIX, dando especial relevância às ideias de Kraepelin, expressas no início do século XX. São salientadas depois as principais diferenças psicopatológicas da parafrenia em relação à esquizofrenia – nomeadamente pela ausência de sintomas negativos - e as razões que levaram a que a primeira se mesclasse na segunda, levando ao seu quase esquecimento ou cambiando a sua concepção, de forma a ficar ligada a psicoses de aparecimento senil. São igualmente tratadas as distinções essenciais que promovem o seu afastamento da noção de perturbação delirante. Como consequência, ressalta-se que a parafrenia pode ser encarada como situando-se numa posição intermédia entre a esquizofrenia e a perturbação delirante. Referem-se ainda os subtipos que Kraepelin identificou para a doença: sistemático, expansivo, confabulatório e fantástico. Em seguida, apresentam-se alguns estudos recentes que mostram a validade do conceito kraepeliniano original de parafrenia, que ressurgiu pelos trabalhos de investigação de Munro, ao ter estabelecido também critérios objectivos para o seu diagnóstico. São também traçadas algumas hipóteses explicativas que podem explicar o renascimento do interesse pelo tema. Finalmente, são sublinhadas as principais características fenomenológicas do doente com parafrenia, realçando-se, neste aspecto, as contribuições de Sarró i Burbano, através dos mitolegemas que descreveu, e de Nodet com a sua noção de vivência de mundos paralelos. É também destacada a atitude destes pacientes durante a entrevista psiquiátrica, nomeadamente a sua atitude empenhada, militante e quase panfletária que mostram na exposição do seu delírio. Finalmente, é sublinhado que a parafrenia, em virtude das suas características clínicas e fenomenológicas, deve ter o seu lugar como entidade nosológica independente da esquizofrenia e da perturbação delirante.

**Palavras-chave:** Parafrenia; Esquizofrenia; Fenomenologia; Psicopatologia; Kraepelin.

**Abstract:** At the beginning, the history of the concept of paraphrenia is approached, since the introduction of the word by Kahlbaum, at the end of the 19th century, giving special relevance to Kraepelin's ideas, expressed in the beginning of the 20th century. The main psychopathological differences of paraphrenia in relation to schizophrenia are then highlighted - namely the absence of negative symptoms - and the reasons that led the first to merge into the second, leading to its almost forgetting or changing its conception, in order to become linked to senile onset psychoses. The essential distinctions that promote their departure from the notion of delusional disorder are also addressed. As a consequence, it is emphasized that paraphrenia can be seen as lying in an intermediate position between schizophrenia and delusional disorder. The subtypes that Kraepelin identified for the disease are also mentioned: systematic, expansive, confabulatory and fantastic. Next, we present some recent studies that show the validity of the original Kraepelinian concept of paraphrenia, which resurfaced through Munro's research, as he also established objective criteria for its diagnosis. Some explanatory hypotheses that may explain the revival of interest in the topic are also outlined. Finally, the main phenomenological characteristics of the patient with paraphrenia are underlined, highlighting, in this respect, the contributions of Sarró i Burbano, through the mythologemes he described, and of Nodet with his notion of experiencing parallel worlds. The attitude of these patients during the psychiatric interview is also highlighted, namely their committed, militant and almost pamphleteering attitude that they show in the exposition of their delusions. Finally, it is emphasized that paraphrenia, due to its clinical and phenomenological characteristics, must have its place as a nosological entity independent of schizophrenia and delusional disorder.

**Keywords:** Paraphrenia; Schizophrenia; Phenomenology; Psychopathology; Kraepelin.

**Resumen:** En un inicio se aborda la historia del concepto de parafrenia, desde la introducción de la palabra por Kahlbaum, a finales del siglo XIX, dando especial relevancia a las ideas de Kraepelin, expresadas a principios del siglo XX. A continuación, se destacan las principales diferencias psicopatológicas de la parafrenia en relación con la esquizofrenia -a saber, la ausencia de síntomas negativos- y las razones que llevaron a la primera a fusionarse con la segunda, llegando a su casi olvido o cambiando su concepción, para vincularse a psicosis de inicio senil. También se abordan las distinciones esenciales que promueven su alejamiento de la noción de trastorno delirante. Como consecuencia, se enfatiza que la parafrenia puede verse en una posición intermedia entre la esquizofrenia y el trastorno delirante. También se mencionan los subtipos que Kraepelin identificó para la enfermedad: sistemático, expansivo, confabulatorio y fantástico. A continuación, presentamos algunos estudios recientes que muestran la vigencia del concepto original kraepeliniano de parafrenia, que resurgió a través de las investigaciones de Munro, quien también estableció criterios objetivos para su diagnóstico. También se esbozan algunas hipótesis explicativas que pueden explicar el resurgimiento del interés por el tema. Finalmente, se subrayan las principales características fenomenológicas del paciente con parafrenia, destacando, en este sentido, las aportaciones de Sarró i Burbano, a través de los mitogemas que describe, y de Nodet con su noción de experimentar mundos paralelos. También se destaca la actitud de estos pacientes durante la entrevista psiquiátrica, es decir, la actitud comprometida, militante y casi panfletaria que muestran en la exposición de su delirio. Finalmente, se enfatiza que la parafrenia, por sus características clínicas y fenomenológicas, debe tener su lugar como entidad nosológica independiente de la esquizofrenia y del trastorno delirante.

**Palabras-Clave:** Parafrenia; Esquizofrenia; Fenomenología; Psicopatología; Kraepelin.

\* Médico, Especialista em Psiquiatria, Doutorado em História e Filosofia da Ciência; Chefe de Internamento de Doentes Agudos do Serviço de Psiquiatria do Hospital Prof. Doutor Fernando Fonseca, Amadora, Portugal. Email: n.borja.santos@gmail.com . Orcid:0000-0002-7121-6322



## Introdução Histórica

Os termos “Phrenitis” e “Paraphrosyne” datam da antiguidade e foram mencionados por Hipócrates. Enquanto o primeiro está próximo daquilo a que hoje chamamos *delirium*, o segundo foi referido por este autor a propósito de um sonho fantástico relatado por Astiages, rei da Media, entre 596 e 560 a.C. O termo foi recuperado no início do século XIX por J. C. Heinroth (1773-1843), para significar qualquer narrativa delirante de tipo fantástico. É provável que o conceito abarcasse alguns doentes que hoje poderiam ser considerados com parafrenia, mas também alguns com mania e esquizofrenia. Por outro lado, o nome “parafrenia” foi utilizado pela primeira vez, na segunda metade do século XIX, por Karl Kahlbaum (Kahlbaum, 1863, pp. 128), mas para exprimir algo de muito diferente em relação ao que viria a ser depois a sua significação clássica. É provável que se tenha socorrido das expressões “frenite” e “parafrenite” (esta descrita no século XVI como fase prévia à frenite e que apontava para um distúrbio mental consequente a inflamação do diafragma), para criar a palavra “parafrenia”. Reservava este autor a expressão para designar insanidades que ocorressem em períodos transicionais da vida, apontando três tipos: neofrenia (provavelmente correspondendo ao autismo, já que era própria da infância), parafrenia hebética (ocorrendo na adolescência, correspondendo talvez a “início de processo esquizofrénico”) e parafrenia senilis (como o nome indicia, sobrepondo-se porventura às demências e psicoses tardias) (Kahlbaum, 1863, pp. 128-129).

## Clínica

A parafrenia, que viria, tal como a conhecemos hoje, a ser descrita por Emil Kraepelin (1856-1926) é marginal à esquizofrenia e à perturbação delirante, partilhando com ambas algumas semelhanças. Kraepelin, que a descreveu pela primeira vez na forma escrita, em 1912 (Kraepelin, 1912, p. 617-38) e, posteriormente na 8ª edição do seu tratado, quis situá-la entre as duas (Kraepelin, 1919, p. 284). Podemos dizer que é semelhante à esquizofrenia no sentido em que o doente apresenta um delírio bizarro e incoerente, geralmente acompanhado de alterações da percepção e da posse do pensamento, mas que compartilha com a perturbação delirante o facto de o mesmo não se acompanhar de alterações da forma do pensamento (pelo menos nas fases agudas e em temas externos à actividade delirante). Associa-se ao quadro, a proeminência das confabulações que complementam o seu carácter de irrealidade. Ainda que os vários temas delirantes e alucinatórios pareçam díspares ao observador, tornam-se, mediante um depuramento sintético, portadores de sentido, para o doente. Por seu turno, esta incoerência, distingue esta patologia da perturbação delirante (antigamente conhecida como psicose paranóide), quadro em que predomina a racionalidade mais pura, apenas com a falha da premissa inicial. Daí que, para Kraepelin, a parafrenia possa ser encarada como situando-se numa posição intermédia entre a esquizofrenia e a perturbação delirante (Kraepelin, 1919, p. 283).

Kraepelin descreveu quatro subtipos: sistemático, expansivo, confabulatório e fantástico. O primeiro corresponde à apresentação clássica da doença e cabe essencialmente na descrição acima efectuada. Provavelmente, representa mais de metade dos casos. O nome sistemático significa que tem uma evolução por fases: prodrómica, persecutória, grandiosa e eventualmente demencial. A primeira pode durar anos, com sintomas pouco específicos, como cefaleias, astenia e queixas depressivas vagas. Na segunda o doente desenvolve, por vezes durante anos, de forma progressiva, um delírio persecutório que, de início, até pode não ultrapassar a racionalidade, mas que, aos poucos, vai adquirindo contornos de irrealidade. Na terceira, há um predomínio de grandiosidade, com uma acentuação do vector imaginário e confabulatório. Finalmente, é admitida, uma quarta fase de evolução demencial. Temos, neste caso que a principal diferença para a esquizofrenia é o declínio cognitivo não estar presente desde o início e mesmo a ocorrer, não ser predominante no quadro. De qualquer forma, Kraepelin admite que esta quarta fase nem se venha a verificar. O subtipo expansivo, mais frequente no sexo feminino, pode, pelo contrário, ter um início súbito, com uma alucinação que pode ser auditiva ou visual. É frequentemente grandioso, desde o princípio e acompanhado muitas vezes de humor expansivo secundário a estas ideias. Já o subtipo confabulatório pode ter um início mais insidioso e caracteriza-se pela irrealidade das confabulações, tanto persecutórias como grandiosas. Tem a particularidade de ser escassa ou mesmo ausente a dimensão alucinatória. Tal como no anterior, pode haver a mesma elação do humor, sendo que os dois subtipos são, por vezes de difícil distinção. Kraepelin expressava mesmo algumas dúvidas em relação à autonomia destes dois subtipos em relação à insanidade maniaco-depressiva. Finalmente o subtipo fantástico, mais frequente no sexo masculino, corresponde a uma ideação delirante totalmente desagregada, frequentemente com temas universais, astronómicos e místicos, sem qualquer unidade narrativa. O quadro é acompanhado, quase desde o início de um declínio cognitivo mais e mais evidente, sendo a curto prazo, indistinguível de uma esquizofrenia (Kraepelin, 1919, p. 327).



## Evolução do conceito

Na segunda metade do século XX, o conceito foi esquecido, tendo entrado progressivamente estes doentes para o diagnóstico de esquizofrenia. Vários factores podem ter concorrido para este fenómeno; a influência das ideias de Bleuler (Bleuler, 1952, p. 280) que alargou o conceito de esquizofrenia; a permanência asilar dos doentes que levou a sua indiferenciação progressiva; a entrada em cena dos primeiros anti-psicóticos nos anos 50, com a conseqüente neuroleptização dos doentes que, como se sabe, mimetiza alguns sintomas de esquizofrenia; finalmente, o aparecimento do conceito de parafrenia tardia, por Roth, nos anos 50, tendo o termo ficado inapelavelmente ligado às psicoses senis (Roth, 1955, pp. 281-301). Porém, o diagnóstico de parafrenia ainda era correntemente efectuado em Portugal, em meados do século passado, como mostram alguns trabalhos que investigaram o arquivo do Hospital Miguel Bombarda, dessa época (Gomes, 2020, p. 121-148).

Nos últimos anos, têm surgido mais trabalhos de investigação a debruçar-se sobre o tema das parafrenias, a que aliás poderá não ser estranha a introdução dos neurolépticos atípicos ao não iatrogenizarem os doentes com alguns sintomas negativos. Desde logo, realça-se os trabalhos de A. Munro e colaboradores (Ravitrám, Yatham & Munro, 1999, p. 133-137), que acabou por elaborar os critérios de diagnóstico para a doença e que, no nosso serviço, uma equipa traduziu para português (Borja-Santos, Trancas & De Oliveira, 2010, p. 465-468). Nesta sequência fizemos um estudo, publicado em 2013, em que verificamos a aplicabilidade dos referidos critérios numa população de doentes internados (Borja Santos, N. et al., 2013, p. 205-210).

No entanto, e partindo dos critérios de Munro, incluímos apenas doentes com o subtipo sistemático, por ser o protótipo da doença e os outros três poderem já estar mais próximos de outras patologias. Comparando com um grupo de doentes com esquizofrenia, concluímos que os doentes com este diagnóstico representavam 0.83% dos internamentos durante cinco anos e que estes eram sobretudo do sexo feminino (62.5%). A idade média de início da doença foi de 34,3 anos. Comparando com um grupo de doentes com esquizofrenia, a aplicação da escala SOFAS, mostrou que no grupo de doentes com parafrenia foi muito menos evidente o declínio social.

Presentemente, estamos já em fase de conclusão de outro estudo em que avaliamos as principais diferenças entre doentes com parafrenia e com esquizofrenia, em relação a sintomas positivos, negativos e cognitivos. Preliminarmente, verifica-se que essas diferenças são mais marcantes em relação aos sintomas negativos e que o declínio social não é tão acentuado.

## Fenomenologia

Ramon Sarró i Burbano, psiquiatra espanhol do século XX, estudou o pensamento destes doentes, realçando que se agrega em torno de entidades mitologemáticas, que são vinte temas míticos que identificou, pelo método da redução fenomenológica, como pertencentes a todas as culturas e em torno dos quais se edificaria o delírio e as confabulações. Identificou estes mitologemas como comuns à esquizofrenia e parafrenia, embora no primeiro caso sejam menos identificáveis devido às alterações da forma do pensamento e à frieza afectiva com que são enunciados. (Sarró i Burbano, 2001, pp. 291-306) A lista que elaborou consta do Quadro I.

- |   |
|---|
| <p>O fim do mundo (vivido como eminente, devido a designios desconhecidos)<br/>A hostilidade universal (por perseguidores anónimos e globais)<br/>A hostilidade sobrenatural (por deuses, demónios ou forças desconhecidas)<br/>O messianismo (escolha para uma missão)<br/>A divinização (sentir-se com poderes divinos ainda que com forma humana)<br/>A nova genealogia (criação de nova ascendência, frequentemente real ou aristocrática)<br/>O etnogenocentrismo (considerar a sua terra natal como centro do mundo)<br/>A reversibilidade da morte (achar que se regressou à vida após a morte, até mais que uma vez)<br/>A pluralidade dos egos (julgar que se encarnou várias figuras históricas)<br/>A nova cosmologia (criação de universos antropocêntricos)<br/>A pluralidade dos mundos (crença em mundos paralelos)<br/>As distorções do espaço e do tempo (colocação de acontecimentos reais num tempo ou espaço errados ou invenção de extensões alternativas)<br/>A criação e destruição sobre-humana (liquidação massiva de pessoas, por parte de forças temíveis)<br/>A nova identidade biológica (referir-se como não humano)<br/>A nova cosmogonia (versões inovadores sobre a génese do mundo)<br/>A nova simbologia (diferentes interpretações de letras, números ou cores)<br/>A proeminência da analogia (retirada de conclusões por semelhança fonética, por exemplo)<br/>A metamorfose corporal (negação do seu corpo ou partes dele como humano)<br/>A percepção extra-sensorial (capacidade paranormal de apreender a realidade).</p> |
|---|

Quadro I – Mitologemas segundo Sarró i Burbano

Curiosamente, nem sempre há como noutras psicoses, a experiência de um conflito biográfico por parte do paciente, antes uma contemplação da profunda metamorfose que se desenrola à sua frente, sobretudo no



subtipo fantástico. O ser-para-a-morte é substituído pelo ser-para-a-vida, imortal e jovem. Neste aspecto, partilha algumas semelhanças com a psicose ciclóide, sendo as duas únicas psicoses em que esta vivência se descreve. Não esqueçamos, a este propósito, que K. Leonhard afirmava que algumas parafrenias representam a forma crónica de algumas psicoses ciclóides (Leonhard, 1961, p. 632-648).

Acresce que, há uma característica muito específica destes doentes que sobressai na entrevista: a atitude militante. Quando estamos diante de um doente com parafrenia, ressalta uma vontade quase panfletária de expor suas reivindicações e queixas, resultado de uma ideação persecutória e grandiosa de contornos narrativos pouco coerentes, movidas por intuições delirantes, podendo até chegar à disforia, caso ele detecte uma posição pouco crente do entrevistador. Aliás, este aspecto contrasta com a postura habitualmente reservada e enigmática dos doentes com perturbação delirante. A exigência da adesão do outro, paradoxalmente, pode até basear-se em razões tão frágeis à vista do observador, que pode dar a este a sensação de que o doente se posiciona de forma aparentemente lúdica, sobretudo no subtipo fantástico. Nem há uma tentativa de tornar a sua narrativa mais credível, exibindo estes doentes, com frequência, uma tendência para os números quebrados, como aquele que dizia “partiram-me a cabeça em dezanove sítios”. Curiosamente, esta postura combatente não é incompatível com uma disposição cordata e colaborante, uma vez finda a entrevista, complementada com um comportamento disciplinado e obediente na enfermaria. Esta dimensão lúdica – e alguns autores chegam a chamar-lhe “transformação lúdica da existência” – é, assim, reforçada pela convivência destes dois mundos, um bizarro e extravagante, outro banal e quotidiano que insuflam e colapsam alternadamente, conforme a doença se agrava ou melhora. Neste sentido, ao contrário do sucedido na esquizofrenia, caracterizada pela ruptura histórico-biográfica do doente, podemos falar neste caso, em clivagem histórico-biográfica, dado os dois mundos permanecerem intactos e funcionarem em paralelo.

Esta bifurcação do mundo do doente com parafrenia não deixa de fazer lembrar a tal vivência de narrativa mitológica, em que um relato quotidiano é, de súbito, pontuado por um acrescento bizarro, como um doente que contava o seu monótono dia-a-dia em Cabo Verde até começar a ser “espiado”, o que o levou, de súbito e de acordo com a sua confabulação, a fugir para Lisboa num carro de fogo voador, onde teria recomeçado uma vida já imersa nas novas singulares ficções. De facto, se atendermos a muitas narrativas mitológicas, verificamos que há uma convivência do plausível e do fantástico de forma natural, como num filme musical americano se intercalam sem espanto das personagens, cenas faladas e cenas cantadas. Estes mundos paralelos, de que falava Charles Nodet (Nodet, 1937, p. 153-154), mantêm-se mesmo após a fase aguda, fazendo assim com que o resíduo crónico do delírio seja compatível com uma vida quotidiana ligada à realidade, já que a rica produção delirante e incoerente não atinge a personalidade como um todo, como sucede na esquizofrenia. Este autor francês, chamou a esta fase parafrenia pós-processual, embora afirmasse que, como síndrome, ela também pode ocorrer na fase compensatória de outras psicoses. Por outro lado, na esquizofrenia, as alterações formais do pensamento, associadas a transtornos do julgamento crítico mesmo em temas não delirantes, não permitem a sólida inserção do indivíduo em qualquer destes dois mundos que estão, aliás, interpenetrados. Ao contrário, na parafrenia é em qualquer deles, sólida e radical essa ancoragem, embora a espaços (conforme haja ou não compensação química), uma delas se possa tornar predominante e mais visível.

## Conclusões

A parafrenia contém características clínicas e fenomenológicas, que a permitem distinguir claramente da esquizofrenia e da perturbação delirante, situando-se numa posição intermédia entre ambas. Também as suas implicações sociais e prognósticas se podem situar num terreno próprio, uma vez que a informação que se presta a estes doentes e suas famílias é diferente da que se transmite nos casos da esquizofrenia e da perturbação delirante. No primeiro caso, por não termos de contar com um avassalador declínio cognitivo que iniba de forma total as anteriores possibilidades existenciais nos campos afectivo, social e laboral. No segundo, por se ter, obrigatoriamente, de estar mais preparado para alterações graves do comportamento condicionadas pela irrealidade das crenças e pela referida tendência natural para a exposição das vivências delirantes.

## Referências

- Bleuler, E. (1952). *Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias*. New York. International University Press.
- Borja Santos, N. et al. (2013). Kraepelinian systematic paraphrenia as a recognizable disorder. *The Journal of Aging Research and Clinical Practice*, 2 (2), 205-210.
- Borja Santos, N., Trancas, B., De Oliveira, N. (2010) *Portuguese translation of Alistair Munro's criteria for parafrenia*. Borja Santos, N., Trancas, B., de Oliveira, N. *Acta Med. Port.* 2010. May-jun; 23(3): 465-8. Epub 2010 Jun 14. Review. Portuguese.
- Gomes, C. (2020). *Coisas de Loucos*. Lisboa. Tinta da China.
- Kahlbaum, K. (1863). *Die Gruppierung der psychischen Krankheiten und die Einteilung der Seelenstörungen*. Saar-



brücken. Danzig. Verlag von A. W. Kafemann.

- Kraepelin, E. (1912). Über paranóide erkrankungen. *Zeitschrifti Gesamte Neurol Psychiatrie*; 11:617-38.
- Kraepelin, E. (1919). *Dementia Praecox and Paraphrenia*. Chicago. Chicago Medical Book.
- Leonhard, K. (1961). Cycloid psychoses-endogenous psychoses, which are neither schizophrenic or manic-depressive. *J Ment Sci*, 107; 632-648
- Nodet, Ch.-H. (1937) *Le Groupe des Psychoses Hallucinatoires Chroniques. Essai Nosographique*. 1937. Thèse. Paris.
- Ravindram A.V., Yatham L.N., Munro A. (1999). Paraphrenia redefined. *Can J Psychiatry*. 1999, Mar; 44 (2): 133-137.
- Roth, M. (1955). The natural history of mental disorders in old age. *Journal of Mental Science*. 101, 281-301. doi: 10.1192/bjp.101.423.281
- Sarró i Burbano, R. (2001). Mythologematic analysis of schizophrenic delusions. In: López-Ibor J. J., Carbonell, C., Garrabé. *Anthology of Spanish Psychiatric Texts*. World Psychiatric Association: Paris.

Recebido em 12.08.2021 – Aceito em 22.11.2021





## SER-E-ESTAR-ENTRE: A CONDIÇÃO INTERSUBJETIVA DA RELAÇÃO TERAPÊUTICA

Being-in-between: the intersubjective condition of the therapeutic relation

LUCIA MARQUES STENZEL \*

Ser-y-estar-entre: la condición intersubjetiva de la relación terapéutica

**Resumo:** O objetivo deste estudo teórico é propor um modelo de compreensão da relação terapêutica por meio da análise da esfera ontológica do ser-entre (condição ontologicamente intersubjetiva da subjetividade) e a esfera do estar-entre (condição ôntica do estar em relação). Oito elementos são considerados constitutivos dessa relação: intersubjetividade, empatia, comunicação, técnica, queixa, historicidade, temporalidade e sentido. Por meio da análise crítica desses construtos teóricos, propõe-se romper com a concepção de que a psicoterapia parte de uma visão subjetivista, monológica e atemporal. Demonstra-se que a relação terapêutica é um encontro dialógico e intersubjetivo, inserido na historicidade e na temporalidade, em que terapeuta e cliente, mediados pela comunicação e orientados por um modelo psicoterápico específico, constroem sentidos sobre o sofrimento e a queixa terapêutica. O modelo de compreensão proposto evidencia o potencial epistemológico e metodológico de investigação que poderá integrar diferentes tradições na pesquisa qualitativa como a fenomenologia, o construcionismo e a linguística. Por fim, são apontadas propostas empíricas e metodológicas de geração e análise de dados, evidenciando que uma prática psicoterápica pautada no “entre” é o caminho necessário para uma clínica que pretende-se de base fenomenológica.

**Palavras-chave:** Intersubjetividade; Psicoterapia; Relação terapêutica; Fenomenologia

**Abstract:** The objective of this theoretical study is to propose a model for understanding the therapeutic relation through the analysis of the ontological and ontic perspective of being-in-between. Eight elements are considered as constitutive of this relation: intersubjectivity, empathy, communication, technique, complaint, historicity, temporality and meaning. Through a critical analysis of these theoretical constructs, we propose to disrupt the conception that psychotherapy is based on a subjectivist, monologic and atemporal view. We demonstrate that the therapeutic relation is a dialogical and intersubjective encounter, inserted in historicity and temporality, in which the therapist and client, mediated by communication and guided by a specific psychotherapeutic model, build meaning about suffering and the therapeutic complaint. The proposed model of understanding reveals the epistemological and methodological potential of an investigation which may integrate different traditions in qualitative research, such as phenomenology, constructionism and linguistics. Finally, empirical and methodological proposal of data generation and analysis are indicated, highlighting that a psychotherapeutic practice based on the “in-between” is the necessary path for a clinic that claims to be phenomenologically grounded.

**Keywords:** Intersubjectivity; Psychotherapy; Therapeutic relation; Phenomenology

**Resumen:** El objetivo de este estudio teórico es proponer un modelo de comprensión de la relación terapéutica por medio del análisis de la esfera ontológica del ser-entre (condición ontológicamente intersubjetiva de la subjetividad) y de la esfera del estar-entre (condición ôntica del estar en relación). Ocho elementos se consideran constitutivos de esa relación: intersubjetividad, empatía, comunicación, técnica, queja, historicidad, temporalidad y sentido. Por medio del análisis crítico de esos constructos teóricos, se propone romper con la concepción de que la psicoterapia parte de una visión subjetivista, monológica y atemporal. Se demuestra que la relación terapéutica es un encuentro dialógico e intersubjetivo, inserto en la historicidad y en la temporalidad, en el que terapeuta y cliente, mediados por la comunicación y orientados por un modelo psicoterápico específico, construyen sentidos sobre el sufrimiento y la queja terapéutica. El modelo de comprensión propuesto pone de manifiesto el potencial epistemológico y metodológico de una investigación que se plantee integrar diferentes tradiciones en la investigación cualitativa, como la fenomenología, el construcionismo y la lingüística. Por último, se señalan propuestas empíricas y metodológicas de generación y análisis de datos que ponen en evidencia que una práctica psicoterápica fundada en el “entre” es el camino necesario para una clínica que se pretenda de base fenomenológica.

**Palabras clave:** Intersubjetividad; Psicoterapia; Relación terapéutica; Fenomenología.

\* Professora Associada do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Saúde da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSA, Porto Alegre/Brasil). E-mail: lstenzel@ufcsa.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2040-1998>



## Introdução

A interdependência entre o eu e os outros é um tema de interesse não só para a Filosofia, mas também para as Ciências Humanas e Sociais. Em contextos de práticas profissionais como a educação, a saúde e a psicoterapia, observa-se uma busca crescente pela compreensão da intersubjetividade e da dialogicidade (Marková, 2017a, 2017b). Mascolo e Kallio (2020), argumentam sobre a necessidade de traçar uma epistemologia intersubjetiva para a ciência psicológica com base nas perspectivas fenomenológica, construtivista e sociolinguística, uma “fenomenologia do entre” que estudaria o engajamento intersubjetivo como o principal eixo de compreensão da experiência humana.

O interesse pela intersubjetividade em contextos psicoterápicos, pode ser ilustrado pelo célebre encontro entre Martin Buber (1878/1965) e Carl Rogers (1902/1987), em abril de 1957 (Holanda, 2018; Lima, 2008). Na conferência moderada por Maurice Friedman (1921/2012), encontramos um valioso registro histórico da convergência entre a Filosofia e a Psicologia na busca pela compreensão das facetas e dos mistérios do encontro dialógico e das peculiaridades da relação terapêutica. Desde então, as perguntas sobre o encontro psicoterápico ainda persistem e o interesse pelo espaço que constitui a díade terapeuta e cliente se solidificou na Psicologia como um importante eixo de pesquisa empírica (APA, 2006; Elkins, 2019; Parrow, Sommers-Flanagan, Cova & Lungu, 2019; Norcross & Lambert, 2018; Wampold, 2015). As investigações focadas na identificação e na compreensão dos processos psicoterápicos vêm buscando diferentes alternativas de mensuração e verificação empírica da relação terapêutica (Brum, Frizzo, Gomes, Silva, Souza & Piccinini, 2012).

Entretanto, a Psicologia vem incorrendo em semelhante erro histórico que é se limitar ao âmbito permitido por seu método. Carregada de uma tradição positivista, parece estar falhando na compreensão sobre o real significado daquilo que investiga. Como refere Amatuzzi (2009), “a ciência criou armas poderosas para a guerra, mas não disse qual o sentido de se guerrear” (p.94). A Psicologia vem criando medidas para quantificar o encontro psicoterápico, operacionalizadas por uma série de instrumentos de avaliação da relação terapêutica - também chamada de aliança terapêutica, vínculo e transferência (Pieta & Gomes, 2017) - porém vem oferecendo pouca atenção ao significado desta relação.

O estudo da relação terapêutica deve abarcar não somente a mensuração, mas também o aprofundamento e a compreensão da experiência que configura o encontro dialógico em psicoterapia. Bucher (1989) nos mostra que a fenomenologia, em diálogo com a Psiquiatria, lançou uma luz sobre essa temática, abordando os aspectos transcendentais da relação. Para o autor, a compreensão e a definição da ação psicoterápica dependem de duas esferas: a esfera ontológica do ser-no-mundo-junto-dos-outros-e-para-os-outros (esfera da comunicação existencial e da história vivencial); e a esfera ôntica do estar-no-mundo concreto (esfera do mundo objetivo, que envolve também os conhecimentos instrumentalizados em técnicas) (Bucher, 1989).

Inspirado nestes questionamentos, este trabalho tem como objetivo propor uma reflexão sobre a condição intersubjetiva e interpessoal dos processos psicoterápicos a partir das contribuições de pensadores contemporâneos da fenomenologia e teóricos das ciências humanas. Por abordar o campo da clínica e da psicoterapia - um campo distinto da Fenomenologia tradicional proposta por Husserl - o texto se apoia em teóricos contemporâneos da fenomenologia que vem nas últimas décadas produzindo um diálogo mais próximo com os campos da Psicologia e da Psiquiatria. Na articulação destes pensadores, busca-se explorar e aprofundar os dois eixos teóricos apontados por Bucher (1989) - esfera ontológica e esfera ôntica da relação terapêutica - que são fundamentais para a compreensão do encontro em psicoterapia.

## Ser-Entre: A Condição Ontologicamente Intersubjetiva da Subjetividade

Existe uma grande diferença na definição e compreensão da subjetividade entre as diferentes correntes de psicoterapia (Amatuzzi, 2006). Cada modelo teórico advoga por escolhas conceituais diversas, o que acaba reforçando a fragmentação da Psicologia não só epistemologicamente, mas também nas suas bases investigativas e práticas. A condição intersubjetiva da subjetividade não é um consenso para os diferentes modelos psicoterápicos (Bucher, 1989; Soares, 2011), e nem tampouco é para a Psicologia. Pelo contrário, ao longo da história, a Psicologia foi associando a dimensão psicológica com as variáveis mensuráveis e observáveis do comportamento não dando espaço para o conceito de subjetividade e, quando o fazia, o atribuía a um domínio interno à pessoa (Feijoo, 2011; Figueiredo & Santi, 2008; Holanda, 2019; Rey, 2012).

No seu percurso histórico, como refere Feijoo (2011), a Psicologia partiu da referência de um “eu nuclear”, de uma concepção de um sujeito interiorizado, fazendo desta a tendência praticamente hegemônica para a fundamentação das teorias e práticas psicológicas. Ao se apoiar nas ciências empíricas e se estruturando a



partir de uma perspectiva positivista, passa a considerar como verdade sobre o “eu” aquilo que se apresenta como passível de comprovação empírica. As diferentes opções de explicação e mensuração reduziram este “eu” a uma estrutura biológica, cognitiva, comportamental ou mesmo linguística, fazendo da pesquisa e da prática psicológica um campo fragmentado e em constantes disputas.

As consequências da compreensão da subjetividade como individual, interna, intrapsíquica e privatizada (Feijoo, 2011; Figueiredo & Santi, 2008; Rey, 2012) foi uma ciência psicológica que acabou por reduzir a compreensão do “eu” aos seus próprios métodos e suas propriedades objetivas. Segundo Feijoo (2011), um dos pontos problemáticos dessa concepção de subjetividade é o fato de ter sido desconsiderada a articulação original e primeira entre o homem e o mundo. Por esta razão a autora afirma que a fenomenologia “traz consigo uma possibilidade de transformação da psicologia, uma vez que vê os fenômenos psicossociais como estruturados a partir da relação originária homem-mundo” (p. 410).

Para a fenomenologia a experiência humana nunca é puramente psíquica, nem exclusivamente interna e nunca acontece isolada da experiência dos outros; ou seja, para a fenomenologia a intersubjetividade é um princípio transcendental de fundamentação da própria subjetividade. Porém existem críticas com relação ao fato da fenomenologia tomar como ponto de partida a perspectiva em primeira pessoa, produzindo uma assimetria entre o eu e o outro. Marková (2017<sup>a</sup>), por exemplo, afirma que “a maioria dos fenomenologistas descreve a experiência subjetiva dos fenômenos (ou objetos) do ponto de vista da primeira pessoa”, ou seja; tentam “capturar o mundo-da-vida como aparece para cada indivíduo em e por diferentes estruturas da consciência ou pelos conteúdos da consciência” (p.102).

Em resposta a este tipo de crítica, Zahavi (2019), teórico de inspiração husserliana, refere que a tradição fenomenológica nunca subestimou o significado filosófico da intersubjetividade; ao contrário, segundo o autor, foi Husserl (1859-1938) quem atribuiu um papel decisivo e central a esfera do “entre” como nenhuma outra corrente filosófica. Segundo o autor, a fenomenologia rompe justamente com a ideia de que a subjetividade é apenas um problema “de minha autoconcepção”. Para o autor, a subjetividade precisa ser compreendida como ancorada corporalmente em um contexto social: “o mundo não tem como ser cindido nem da subjetividade nem da intersubjetividade, e a tarefa da fenomenologia consiste precisamente em pensar mundo, sujeito e intersubjetividade em seu nexos abrangente” (Zahavi, 2019, p.45)

Nos textos de Zahavi (2014<sup>a</sup>; 2019), a temática da empatia aparece como um dos conceitos husserlianos que possibilita este “nexo abrangente” entre mundo, sujeito e intersubjetividade tão importantes para uma psicologia que se proponha de base fenomenológica. Zahavi (2014<sup>a</sup>) retoma os textos de Husserl (1859-1938), Stein (1891-1942) e Scheler (1874-1928) demonstrando que, apesar de existirem diferenças significativas entre esses pensadores, é possível reconhecer uma concordância na ênfase dada à empatia como uma condição intersubjetiva do ser. Com base nestes precursores do pensamento fenomenológico, o autor afirma que a empatia é entendida como uma sensibilidade básica para a mentalidade dos outros; ou seja, ela nos oferece uma possibilidade de compreensão experiencial mais específica da vida psicológica do outro.

Um dos grandes erros da psicologia tem sido igualar a relação humana ao tipo de relação que temos com as coisas, ou até mesmo ao tomar o outro como coisa. Na relação com outra pessoa se estabelece algo muito diferente daquela estabelecida com os objetos, pois a nossa percepção do outro-pessoa é muito diferente da nossa percepção comum dos objetos. Quando eu me relaciono com uma outra pessoa, eu não estou experimentando uma relação de igual medida à uma relação que eu estabeleceria com os objetos psicofísicos no mundo. Na minha relação com outra pessoa eu experimento uma relação com alguém que também, ao mesmo tempo, experimenta uma relação com outros objetos psicofísicos e com outras pessoas, incluindo a relação que ela experimenta comigo. Na relação que experimento com ela eu mesmo já estou incluído na experiência dela com o mundo. Em outras palavras, o outro nunca será dado a mim de forma pura e isolada – não é possível falar de uma “pureza” do outro. Ao contrário, como refere Zahavi (2014<sup>a</sup>), o outro é dado como intencional, direcionado para o mesmo mundo que eu.

Desta forma, quando eu me relaciono com outra pessoa, o mundo dela e os objetos que existem para ela, são fornecidos a mim junto com ela. Isso modifica tudo, pois revela que é impossível nos relacionarmos com os outros de forma neutra, pois na origem, na raiz da relação já estamos ambos vivenciando um mundo que implica originariamente a relação entre-nós-dois. Ao retomar o conceito de “consciência estrangeira” de Husserl (1859-1938) Zahavi (2014) afirma que esta é uma forma distinta de intencionalidade dirigida pelo e para outro; distinta tanto da autoconsciência quanto da intencionalidade objetal comum, que permite, portanto, que experiências estranhas se revelem como estranhas ao invés de próprias:

Contraste com isso uma situação onde um casal está assistindo um filme juntos. Não apenas cada um deles percebe e aproveita o filme, mas eles também experienciam que o outro está atento a e aprecia o filme, que é algo que afeta a estrutura e qualidade de seu próprio apreciar. Em resumo, o que indivíduos sentem quando eles fazem isso juntos não é independente da relação que eles têm um com o outro. Nós estamos lidando com experiências emocionais que, antes do que serem meramente independentes uma da outra, são co-reguladas e constitutivamente interdependentes. (Zahavi, 2014b, p.158)

Outro aspecto importante para se pensar a relação com o outro - que difere da relação com as coisas - é



que, por meio da experiência com os outros, posso precisamente chegar a uma nova experiência de mim mesmo, posso passar a compreender aspectos antes incompreendidos em relação a mim mesmo e, assim, passar a me ver de uma forma articulada com a forma que os outros me veem. Como refere Zahavi (2014a), nessa medida, a empatia pode contar como uma importante fonte de autoconhecimento. O outro sempre me é dado em uma situação ou contexto significativo que aponta para um novo centro de referência. O significado que o mundo tem para o outro, a vida psicológica do outro, afeta o significado que o mundo tem (ou terá) para mim, e esta sensibilidade básica nos é dada pela empatia. Sobre isso o autor refere: “a empatia é a experiência da mente corporificada do outro, uma experiência que, em vez de eliminar a diferença entre a experiência do eu e a experiência do outro, considera a assimetria um fato existencial necessário e persistente”<sup>1</sup> (Zahavi 2014a, p.138).

A empatia parece então produzir uma transformação tanto do eu quanto do outro, pois, por meio dela, nem eu e nem a pessoa somos mais aquelas mesmas que chegaram na relação. Eu experimento o mundo por meio do mundo experimentado pelo outro (que inclui a mim mesmo) e o outro experimenta um mundo experimentado por mim. Em vista disso, na relação, forma-se algo que nunca havia existido antes, algo novo, um terceiro, o entre-nós-dois (Messas & Fukuda, 2018; Rieg, 2008; Zayed, 2008). É no espaço do encontro e da presença recíproca que nos constituímos como seres humanos. Como refere Rieg (2008) “a categoria do entre não é algo do Eu, nem é a própria subjetividade ou a subjetividade do outro, ela é o que está entre os dois. É o espaço ontológico do encontro original” (p.83).

## **Estar-Entre: A Condição Intersubjetiva e Interpessoal da Relação Terapêutica**

O conceito de intersubjetividade como um princípio transcendental de fundamentação da subjetividade nos revela que a experiência não pode ser entendida como puramente psíquica, nem interna e nem tampouco isolada da experiência dos outros. A pessoa nunca pode deixar de “ser relação”; entretanto, no sentido ôntico, ela pode “estar” ou “não estar” em relação. Este encontro interpessoal, concreto e material com o outro é uma realidade sempre presente na psicoterapia e é sobre esse estar-entre que versa essa terceira seção do artigo.

Se reconhecemos que a relação terapêutica é uma relação entre duas pessoas e não uma relação entre pessoa-objeto, então, necessariamente, devemos abordar a temática como se constituindo em um campo de relação entre “subjetividades” - subjetividades estas, como vimos anteriormente, ontologicamente intersubjetivas. Nesta seção, que discute mais especificamente o campo psicoterápico, temos agora introduzido um novo elemento: o espaço do entre-os-dois. A psicoterapia se constitui no espaço que coloca duas pessoas (ou duas subjetividades) em um mesmo contexto e visando um objetivo e objeto específico (psicoterápico) que as une naquele tempo e espaço singular onde se encontram terapeuta e cliente.

Um dos grandes equívocos no estudo e na prática psicoterápica foi tomar o encontro psicoterápico em apenas uma direção (Jardim, Souza & Gomes, 2009). Rompendo com esta tradição, Bucher (1989), logo no início da obra, define a relação terapêutica como um vínculo entre duas pessoas, reunidas com um intuito muito peculiar que se refere ao ato de exercer um efeito benéfico sobre uma queixa trazida por um dos protagonistas. Esta ação se dá, segundo o autor, mediante a utilização de certas técnicas e por meio da transmissão de certos poderes. A relação terapeuta-cliente para ele, não é uma relação objetiva ou causal, mas sim uma relação interpessoal de significações que envolve a participação de ambos.

A maioria das abordagens psicoterápicas são predominantemente monológicas ao invés de dialógicas. A interação dos agentes envolvidos na relação não parece ser o foco de compreensão e análise do processo terapêutico (Jardim, Souza & Gomes, 2009; Soares, 2011); pelo contrário, na maioria das abordagens o terapeuta é considerado o principal agente, conhecedor e possuidor de uma função terapêutica que se dirige na direção da pessoa doente (portadora de uma patologia), excluindo-se assim a reciprocidade da relação terapêutica (Bucher, 1989). Essa percepção do encontro psicoterápico exclui a condição intersubjetiva de toda a relação interpessoal. Excluir o elemento da reciprocidade significa ignorar os elementos constitutivos das relações interpessoais, o espaço do “entre” tão bem explorado por teóricos da fenomenologia e das ciências humanas e sociais (Jovchelovitch, 2004; Marková, 2017a; Mascolo & Kallio, 2020).

Como nos mostra Jovchelovitch (2004), o espaço do “entre” é justamente o foco do estudo de uma psicologia que se pretende crítica, social e dialógica. Para a autora os conceitos e categorias historicamente constituídas pela psicologia - como a categoria do “eu”, por exemplo - se apresentaram como unidades, como todos, como realidades acabadas e fechadas. Ao escavarmos a superfície destas supostas realidades fechadas, surgem redes móveis e complexas de relações, cuja natureza necessita ser investigada e descrita. Estas redes de relações são o que a autora chama de “espaço do entre”.

Jovchelovitch (2008) refere que o legado dessa concepção que coloca o “entre” como objeto central do estudo e da investigação da Psicologia Social, deve muito à tradição fenomenológica. Ao teorizar sobre o campo das representações sociais, proposta por Serge Moscovici (1925-2014), a autora reconhece que toda a teorização presente na Psicologia Social, de que somos seres históricos, de que partimos da pertença e não do conhecimento, se deve ao legado da fenomenologia que trouxe o mundo como um elemento constitutivo do ser:

<sup>1</sup> Texto original “Empathy is the experience of the embodied mind of the other, an experience which rather than eliminating the difference between self-experience and other-experience takes the asymmetry to be a necessary and persisting existential fact” (Zahavi 2014a, p.138).



Como Foucault notou em certa ocasião, é impossível entender o pensamento francês sem compreender a recepção da fenomenologia na França (Foucault, 1991). Os fenomenólogos mostraram que antes mesmo de podermos pensar em conhecer nós pertencemos: nós partimos da pertença, não do conhecimento. Pertencemos a uma cultura, a uma sociedade, a uma família, a um tempo histórico, e esta pertença configura o conhecimento que construímos desde o início (Jovchelovitch, 2008, p.91).

O espaço do entre deve ser pensado a partir de alguns elementos constitutivos (Jovchelovitch, 2004) que evidenciam o fato de que as relações se dão sempre em um tempo específico (um tempo histórico/social), em um contexto específico e por meio de uma ação comunicativa, onde duas ou mais pessoas negociam representações e sentidos sobre o mundo. Assim como Jovchelovitch (2004), Jodelet (2009), ao discorrer sobre a esfera da intersubjetividade, nos mostra que a relação entre duas pessoas “remete às situações que, em um dado contexto, contribuem para o estabelecimento de representações elaboradas na interação entre os sujeitos” (p.697). A troca dialógica é o que possibilita a construção de um saber, de um sentido e de uma experiência sobre os fenômenos.

Nos voltemos novamente para o campo psicoterápico, este espaço potencial de relação humana, interesse central deste texto. Podemos dizer que, como em qualquer outra relação, a psicoterapia também se dá neste espaço do entre. A psicoterapia é um tipo de relação que acontece em um tempo específico, num contexto específico e por meio da comunicação. Entretanto, há algo bastante peculiar sobre esse espaço potencial de relação humana. Como foi referido anteriormente, no caso da psicoterapia, a relação se estabelece com um intuito bastante específico: exercer um efeito benéfico sobre uma queixa, um sofrimento experienciado por um dos protagonistas (Bucher, 1989; Zayed, 2008).

Outro elemento também peculiar do encontro psicoterapêutico é que esse estabelece-se por meio de uma base teórica e técnica (seja ela diagnóstica, psicodinâmica ou compreensiva), perspectivada por uma epistemologia, que direciona a relação e promove uma negociação de sentidos. No contexto psicoterápico, cliente e terapeuta negociam sentidos sobre o sofrimento psíquico, sobre a história de vida, sobre o rumo da relação e sobre as possibilidades de mudança. Conforme Angus, Levitt & Hardtke (1999) na psicoterapia existe um movimento de coprodução de sentidos em que cliente e terapeuta transformam os eventos da vida cotidiana em uma história significativa que tanto organiza quanto representa o senso de identidade do cliente e dos outros no mundo.

Para ilustrar a peculiaridade do encontro psicoterápico, a figura 1 - adaptada a partir das reflexões de Jovchelovitch (2004) e acrescidas de reflexões teóricas de Jodelet (2009) e Bucher (1989) - aponta para os elementos constitutivos da relação terapêutica. Para compreender os contextos e processos psicoterápicos parece ser essencial pensar nesses elementos constitutivos do estar-entre, que são: intersubjetividade; empatia; comunicação; técnica; queixa; historicidade; temporalidade e sentido.

**FIGURA 1:**  
**ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA RELAÇÃO TERAPÊUTICA**  
 Ilustração adaptada de Jovchelovitch (2004)



Tempo e Contexto: Esfera transubjetiva (Jodelet, 2009) e Fundo Antropológico (Bucher, 1989)

Para definir um encontro psicoterápico é preciso reconhecer que este acontece motivado por uma queixa (queixa 1, conforme ilustrado na figura 1). Apesar dessa queixa ser trazida por um dos protagonistas da relação (cliente) ela já é, desde cedo, experienciada por ambos (terapeuta e cliente). Desde o primeiro momento do encontro psicoterápico se inicia uma partilha de experiências que são então vividas entre subjetividades (sujeito-sujeito). Não se trata do encontro de duas subjetividades autônomas, subsistentes em si mesmas, numa relação de influência; trata-se de algo que está entre-os-dois e que visa um objeto comum (objeto correlato intencionado). O triângulo (centro da figura 1) sujeito-sujeito-objeto, ilustra a dimensão intersubjetiva - *intersubjetividade* - em que o outro é dado como intencional, direcionado para o mesmo mundo que eu.

No contexto psicoterápico, sujeito e sujeito, como aparece na base da ilustração, são sujeitos intencio-



nais direcionados para o mesmo objeto-mundo. Estando os dois em relação (sujeito-terapeuta e sujeito-cliente) compartilham um com o outro o mundo e criam, de forma recíproca, um *sentido* sobre aquela experiência, sobre aquela história, sobre aquela queixa, sobre aquele sofrimento, sobre aquele objeto-mundo. Embora terapeuta e cliente não vejam o objeto “através dos olhos” um do outro<sup>2</sup>; o que vêem “juntos” é parte da experiência que cada um tem sobre a situação. Por meio da *empatia*, do reconhecimento da estranheza do outro, é que se estabelece um entre-os-dois capaz de coproduzir sentidos sobre o objeto intencionado.

O que originalmente motivou o encontro psicoterápico, já não tem mais o mesmo sentido trazido antes do encontro. Os sentidos que uma pessoa elabora sobre o seu eu e sobre o mundo é oriundo de um sistema que, além de pré-consciente e conceitual, também é experiencial (Angus, Levitt & Hardtke, 1999). No contexto psicoterápico estes sentidos são construídos e acessados por memórias significativas, pela articulação de experiências e eventos do presente e do passado, bem como na geração de novos significados experienciais e conceituais co-produzidos e partilhados no espaço psicoterápico. O que se produz no contexto psicoterápico - por exemplo, o exercício de melhor compreender o sofrimento - não partirá de um (terapeuta) ou de outro (cliente), mas sim desde o “entre”, espaço onde terapeuta e cliente “interagem e engajam em atividades colaborativas com objetivos comuns e atenção compartilhada” (Zahavi, 2014b, p.160).

A tentativa de compreensão do outro por parte do terapeuta - ou mesmo por parte de ambos, porque o cliente, para se fazer compreender, também busca compreender o terapeuta - se baseia em outros recursos que não só a empatia. Como o próprio Zahavi (2014a) pontua, se quisermos descobrir por que alguém está se sentindo da maneira que se sente, ou por que alguém está agindo da maneira que está agindo, precisamos considerar o contexto social, cultural e histórico mais amplo, e esse entendimento, segundo o autor, não é fornecido exclusivamente pela empatia, mas também pela *comunicação*.

A partilha psicoterápica é mediada pela comunicação que funciona como uma espécie de motor dessa relação, que vai estabelecendo um novo sentido sobre a experiência - sentido este construído e vivenciado por ambos, terapeuta e cliente. Esta comunicação não se restringe ao conteúdo verbal, ela inclui elementos não verbais, afetivos e corporais (expressão facial, sorrisos, olhares, postura emocional, tempo e duração da fala e, inclusive, silêncios).

No processo comunicacional que vai sendo construído na sessão terapêutica, cliente e terapeuta transformam os eventos da vida cotidiana em uma história significativa que tanto organiza, constrói e representa o senso de identidade do cliente, quanto configura o sentido que é dado sobre o mundo (Angus, Levitt, & Hardtke, 1999). No processo psicoterápico, terapeuta e cliente trabalham juntos para a formação de um *self* coerente e produzem, no exercício da interação, uma articulação, elaboração e transformação da macronarrativa do cliente. A macronarrativa é a teoria que a pessoa tem sobre o seu eu (*self*) e sobre o mundo (Aleixo, Pires, Angus, Neto, & Vaz, 2021) e que vai se reafirmando ou se transformando à medida que terapeuta e cliente conversam e negociam sentidos sobre a história do cliente.

A compreensão do processo psicoterápico deve necessariamente passar pela compreensão do desenvolvimento das micronarrativas que acontecem na relação terapêutica. As micronarrativas, por sua vez, devem ser descritas e relacionadas a esta estrutura macronarrativa na qual os eventos singulares que acontecem em uma relação terapêutica (micronarrativas) passam a ser articulados, vivenciados e ligados entre si de tal forma que o sentido do cliente sobre sua vida e sua história - em essência, o sentido do *self* - pode ser transformada a partir do diálogo co-construído com o terapeuta (Aleixo, et al., 2021). A psicoterapia envolve este processo de análise reflexiva das experiências e das circunstâncias relacionadas ao que aconteceu, de modo que uma nova compreensão ou história possa ser formada, que tanto apoia ou desafia o sentido implícito que o cliente tem sobre si mesmo e sobre os outros e que sublinham a narrativa dominante (Angus, Levitt, & Hardtke, 1999).

No encontro terapêutico as pessoas reconhecem suas diferenças (alteridade) e, mediadas pelo diálogo formam o espaço do entre, do “nós”, onde experimentam um fluxo de consciência que agora abrange os dois (Zayed, 2008). Terapeuta e cliente selecionam suas palavras a partir do que foi compreendido pelo outro e com uma referência intencional ao contexto de significado do outro. Segundo Zayed (2008) é uma interação dinâmica, influenciada em seu processo pelas memórias do que foi dito e as antecipações daquilo que ainda será dito. Não se trata de algo exclusivamente apreendido por meio da dimensão reflexiva - apesar desta ter importância crucial no processo -, mas sim daquilo que é vivido na experiência que estes estão tendo juntos. Como refere Fuchs (2013) existe uma autoridade de primeira pessoa em relação à experiências. Entretanto, a forma e o significado desses sentimentos vividos pelo cliente como “seus” depende também de um contexto compartilhado. Segundo o autor, compartilhar e nomear experiências mentais é um pré-requisito para conhecer explicitamente a própria experiência. A autoconsciência explícita ou reflexiva é também constituída por meio da intersubjetividade, pois pressupõe uma percepção e adoção do olhar do outro sobre mim. Então,

<sup>2</sup> Para melhor compreensão das diferenças entre a visão fenomenológica de empatia e a visão sociocognitiva, e de como o conceito de empatia foi incorporado pela psicologia, sugere-se consultar Zahavi, D. (2014a). *Empathy and other-directed intentionality*. *Topoi*, 33(1), 129-142. Neste texto Zahavi busca explorar como os fenomenologistas oferecem uma análise da estrutura intencional da empatia que difere das definições psicológicas contemporâneas do conceito, como por exemplo a definição de “espelho do outro”. Esta ideia de ver “através dos olhos do outro”, segundo o autor, é equivocada pois, na verdade, o que define a empatia é exatamente o fato da experiência empatizada ser dada como pertencendo ao outro, diferente de mim. É precisamente por causa dessa diferença, dessa assimetria, que a empatia pode se manifestar: “(...) for the phenomenologists empathy is quite generally the term of choice for the experience of foreign consciousness. It is a distinctive form of other-directed intentionality, distinct from both self-awareness and ordinary object-intentionality, which allows foreign experiences to disclose themselves as foreign rather than as own” (p.138).



o que por vezes pode parecer um diálogo interno é originariamente constituído e derivado da interação com o outro (Fuchs, 2013).

Por meio dessa comunicação forma-se algo inteiramente novo, próprio daquela relação; algo que nunca havia existido antes. Nas palavras de Messas e Fukuda (2018) forma-se um “terceiro dual”. Os autores fazem referência ao terceiro dual para ilustrar essa terceiridade essencial, que não é nem a subjetividade do paciente, nem a do clínico. Para os autores trata-se de uma dualidade, que se constitui de partes componentes de cada experiência de forma a estabelecer essa terceiridade essencial. O cliente experimenta o mundo por meio do mundo experimentado pelo terapeuta e vice-versa. Essa reciprocidade permite uma nova experiência que aponta para um novo centro de referência (um novo sentido) que, por sua vez, acontece em um contexto e um tempo histórico-social específico.

A dimensão da *historicidade* (ilustrada na figura 1 por um quadrado que circunda o triângulo), representa as condições de possibilidade desse estar-entre. Na base desse espaço circundante temos ali descritas as palavras “tempo 1” e “contexto 1” que nos remetem a este elemento fundamental do encontro psicoterápico que é a historicidade. A relação sempre se dá num tempo histórico social e num contexto específico, que só acontece ali, entre aquelas duas pessoas. Jodelet (2009) chama isso de campo transubjetivo, que se associa diretamente ao que Bucher (1989) chama de fundo antropológico.

Os elementos tempo 1 e contexto 1 (que aparecem na base da figura 1) nos lembram dessa condição de possibilidade que determinado tempo histórico oferece para o encontro psicoterápico. Estes elementos nos lembram também de que não há objetividade ou neutralidade no processo clínico, pois este tem sempre um pano de fundo histórico e antropológico (Bucher, 1989) e sociopolítico, uma vez que a tanto a prática como a pesquisa clínica e psicoterápica são sempre conduzidas em ambientes específicos e sob o jugo de instituições, papéis e categorias sociais de pertencimento (Barker, Pistrang & Elliott, 2015).

O fundo antropológico, para Bucher (1989), é o conjunto de representações, expectativas, crenças e atitudes que se manifestam numa relação terapêutica. A análise da relação terapêutica é necessariamente uma análise que deve partir de uma perspectiva da antropologia cultural e crítica (representações e fantasias que impregnam as interações entre terapeuta e cliente). O conceito de transubjetividade para Jodelet (2009), que corrobora com as reflexões de Bucher (1989), se refere a tudo que é comum aos membros de um mesmo coletivo e é resultado da nossa interpretação do mundo oferecida pelo aparelho cultural. A cultura nos “oferece os critérios de codificação e de classificação da realidade, os instrumentos mentais, os repertórios que servem para construir as significações partilhadas e constitui o pano de fundo que permite a intercompreensão” (Jodelet, 2009, p.698).

A mediação linguística é parte dessa comunicação e deve ser pensada em um nível cultural e simbólico, em que nossas interações sociais são mediadas por sistemas de significado linguístico. Mascolo e Kallio (2020) apontam para o fato de que a nossa capacidade de entrar no mundo experiencial de outros é mediada pela habilidade de representar os estados de si e dos outros em termos léxicos psicológicos historicamente evoluídos. A síntese intersubjetiva é um dos acessos possíveis para a compreensão e experiência de algumas emoções. Segundo os autores, a nossa capacidade de experimentarmos a dor, a alegria ou o ciúme, e a possibilidade dessas experiências serem inteligíveis, pressupõe um quadro de referência interexperencial. O conhecimento psicológico não é um produto exclusivo do exame da experiência privada nem interna (Mascolo & Kallio, 2020); por isso a investigação psicológica poderia também estar direcionada para a compreensão do sentido produzido pela relação interpessoal e interexperencial que acontece no exercício interativo da comunicação em um contexto histórico-social específico.

Na psicoterapia os critérios de codificação e de classificação da realidade também estão presentes no âmbito da *técnica* e da *queixa* (ilustradas no topo da figura). O elemento da técnica se refere ao modelo teórico-prático que orienta o terapeuta e que consequentemente irá diferenciar o encontro psicoterápico de um encontro interpessoal corriqueiro. No entorno das cadeiras que colocam cliente e terapeuta frente a frente, ou no ato de deitar-se em um divã, existe uma forma de compreender e de lidar com a queixa expressa. O encontro psicoterápico está sempre mediado pelos pólos do saber técnico e do encontro humano e estes configuram não só o diálogo e a troca comunicacional, mas a forma de compreender o sofrimento humano. Como refere Bucher (1989), “para que a psicoterapia seja humana e proporcione um trabalho de certa eficácia, não pode ser nem mera técnica, nem mero exercício fusional, mas deve situar-se entre os dois pólos, aqueles do saber e do ser-no-mundo” (Bucher, 1989, p.41)

Não há como negar o elemento da técnica em psicoterapia, porém, como nos mostra Feijoo (2004) esta pode ser compreendida tanto por uma perspectiva pragmática - como um “manejo” para atingir um fim ou resultado-; como no sentido grego de *téchne*, de “levar à frente” ou “ato de produzir”: Tanto a técnica, no sentido moderno, quanto a *téchne* constituem-se como saber e fazer; “mesmo porque qualquer saber que desvele sentido já se constitui em uma dimensão pragmática. E toda e qualquer prática pressupõe uma compreensão prévia, mesmo que ainda não tematizada” (Feijoo, 2004, p.88).

Dessa forma, a troca dialógica que acontece no contexto psicoterápico não é uma troca dialógica desinteressada, nem tampouco simétrica. Ela sempre se constitui invariavelmente de representações específicas de sofrimento e de terapêuticas ditadas por uma época - o como saber e fazer, apontados por Feijoo (2004). São estes “como saber” e “como fazer” que vão definir o pólo técnico - ou *téchne* - do processo psicoterápico. Por



mais que se fale sobre uma suposta neutralidade do terapeuta, sabe-se que é impossível que este se relacione com o cliente de forma neutra, pois na origem, na raiz da relação, ambos estão vivenciando um mundo que já implica não só a relação entre-os-dois, mas também a relação com estes “saber” e “fazer”. São também estes repertórios socioculturais relacionados à saúde mental que dão origem a tipos específicos de queixas, que por sua vez, legitimam tipos específicos de terapêuticas, de práticas e técnicas psicoterápicas.

Partindo da premissa de que a intersubjetividade é o solo sobre qual são elaboradas as diversas interpretações do mundo da vida cotidiana, para a fenomenologia a doença, antes de ser um fenômeno de *disease* ou de *illness*, é originalmente *sickness* (Alves, 2006). Isso quer dizer que a doença é um fenômeno que diz respeito a um conjunto de elementos socioculturais que estão interligados entre si. *Sickness* refere-se ao “mundo da doença”, isto é, a um horizonte de significados, condutas e instituições associadas à enfermidade ou ao sofrimento (Alves, 2006).

Corroborando com esta visão, Teixeira (2014) refere que todas as formas de sofrimento envolvem a história pessoal (subjetividade), estando esta mergulhada em relações interpessoais significativas (intersubjetividade), que, por sua vez estão, imersas nos contextos sociais, culturais e políticos (transsubjetividade) da situação em que se desenvolve a existência individual. Para o autor, reduzir os problemas com o viver em uma compreensão exclusivamente neurobiológica, por exemplo, impede a compreensão do sentido biográfico do sofrimento humano. Ao se referir à psicopatologia, e inspirado em Jaspers (1883/1969), traz também para o campo psicoterápico a dimensão da historicidade como um componente essencial para a investigação e intervenção em psicoterapia. Teixeira (2014) refere que é preciso “colocar em primeiro lugar os aspectos hermenêuticos e éticos, dando a necessária relevância aos valores, à compreensão das relações interpessoais e às bases éticas e políticas da prestação de cuidados de saúde” (p.78).

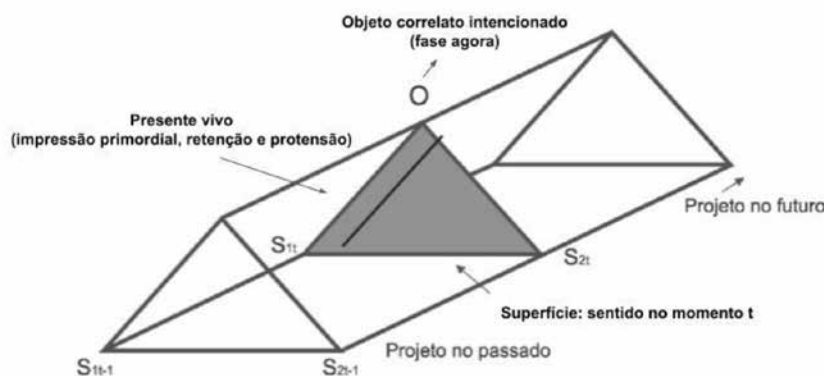
Um outro elemento do estar-entre ainda não explorado e nem tampouco ilustrado na figura 1, é a *temporalidade*. Na relação terapêutica, a dialogicidade acontece permeada pelas dimensões do tempo (passado, presente e futuro), numa espécie de um diálogo que é ao mesmo tempo interno/individual - experienciado por cada um dos protagonistas envolvidos na relação - e interpessoal/interexperencial - experienciado juntos.

Ao analisar a estrutura narrativa e temporal presente nos processos psicoterápicos, Angus, Levitt e Hardtke (1999), referem que inicialmente cliente e terapeuta se concentram na lembrança de eventos passados e na descrição de eventos atuais e experiências imaginadas, a fim de preencher as lacunas do que foi esquecido ou nunca totalmente reconhecido e/ou compreendido. A partir dessa busca por uma reconstrução da história passada, cliente e terapeuta empreendem um desdobramento e exploração detalhados das percepções, sensações, emoções e pensamentos associados a estes eventos, de modo que as experiências vividas possam ser articuladas pela primeira vez. Os autores reforçam que o principal objetivo da psicoterapia - facilitado pela relação terapêutica - envolve uma análise reflexiva das experiências e circunstâncias relacionadas “ao que aconteceu” para que esta possa ser transformada pelo encontro terapêutico.

A figura 2 - adaptada de Marková (2017b) - aponta para este elemento da *temporalidade* na psicoterapia, em que essa dimensão transversal entre o passado, o presente e futuro que permeiam as vivências intersubjetivas e interpessoais é ilustrada. O triângulo de interação do estar-entre, anteriormente apresentado na figura 1, ganha então uma construção alongada que busca representar este processo temporal dinâmico e infinitamente aberto da existência. Como complemento às reflexões de Marková (2017b), a figura 2 também ilustra o conceito de *fluxo absoluto* de Husserl (1859-1938). Segundo Thomé (2015) a segunda fase das teorizações sobre a temporalidade - 1907 a 1917 - conduziram Husserl à descoberta do *fluxo absoluto* e seus modos de consciência próprios, que são: impressão originária (ou primordial), retenção e protensão.

**FIGURA 2: DIMENSÃO TEMPORAL DA RELAÇÃO TERAPÊUTICA**

Ilustração adaptada de Marková (2017b)



A experiência imediata do tempo, conforme Sokolowski (2012), pode ser descrita pelo termo presente vivo, que significa a completa experiência imediata de temporalidade que temos em algum instante (representados na figura pelo triângulo de cor acinzentada). Porém, ao lidarmos com o tempo, não podemos defini-lo





como um ponto momentâneo e atômico, presente sem qualquer relação com o passado rudimentar e o futuro rudimentar. O presente vivo é uma espécie de “todo temporal” em algum instante (o ponto) que é composto pelos três momentos: impressão primordial, retenção e protensão (Sokolowski, 2012). A *retenção* aponta para o passado, retém o presente vivo decorrido, ou seja, a experiência de uma temporalidade decorrida. A *protensão* nos dá o sentido primeiro e original de “algo chegando”, uma espécie de abertura para o que está vindo. Esse presente vivo decorrido é ele mesmo constituído de uma *impressão primordial*, ou seja, nunca temos um presente vivo atomizado, porque do momento retencional do presente vivo “sempre tem um rabo de cometa de presentes vivos decorridos, com suas retenções, que o acompanham” (Sokolowski, 2012, p.148).

O processo psicoterápico acontece neste fluxo absoluto e dinâmico entre “algo que já passou” e “algo que está chegando” e visa, ao fim e ao cabo, produzir uma abertura para o que está vindo. Na psicoterapia uma queixa, ou um evento, ou um sentimento quando narrado, configura-se como uma tentativa de produzir sentidos, significações para o mundo e para a própria história. Fazendo uma correlação com os elementos da figura 2, no *presente vivo* (ou *momento t*) o cliente tenta mostrar ao terapeuta - por meio de detalhes descritivos e específicos - a cena, o cenário e as ações decorrentes de um evento passado. Esta descrição, apesar de narrada como uma memória fiel de fatos ocorridos, carrega uma experiência retencional e protensional que torna o momento presente um ponto-fonte que põe em movimento o contínuo de modificações de passado e futuro (Thomé, 2015).

Na psicoterapia existencial, por exemplo, enfatizam-se - por meio da relação presente - as dimensões histórica e de projeto que estão diretamente relacionadas à dimensão temporal. Para Teixeira (2006), o que caracteriza a existência individual é o “ser que se escolhe a si-mesmo com autenticidade, construindo assim o seu destino, num processo dinâmico de vir-a-ser” (Teixeira, 2006 p.290). Essa escolha autêntica envolve tanto o futuro quanto o passado formando uma combinação de realidades/capacidades e possibilidades/potencialidades, que estão “em aberto” (projeto). É no diálogo com o terapeuta que o cliente tenta dar sentido às suas experiências passadas explorando as expectativas, necessidades, motivações, antecipações e crenças sobre si, os outros e o mundo. Segundo Angus, Levitt, e Hardtke (1999), é no contexto do processamento reflexivo das experiências atuais e passadas que cliente e terapeuta começam a coproduzir uma estrutura significativa de compreensão - ou uma reformulação macronarrativa - que busca organizar de forma coerente um entendimento das experiências atuais e passadas, acompanhadas também da consciência do futuro.

Tendo abordado os oito elementos constitutivos da relação terapêutica - intersubjetividade, empatia, comunicação, técnica, queixa, historicidade, temporalidade e sentido - que nos levam a compreensão da condição intersubjetiva e interpessoal dos contextos e processos psicoterápicos, passemos agora para a discussão sobre uma prática investigativa e clínica pautada nesse ser-e-estar-entre.

## Por Uma Prática Investigativa e Psicoterápica Pautada no Ser-e-Estar-Entre

As reflexões sobre a condição intersubjetiva e interpessoal da relação terapêutica são fundamentais para a compreensão dos processos clínicos. No entanto, a construção de um modelo compreensivo para a psicoterapia, como proposto neste texto, pode despertar no leitor questionamentos sobre as possibilidades investigativas e práticas que tenham a intersubjetividade no centro de sua análise. Esta é sempre uma demanda presente na psicologia, “como fazer”, “como pesquisar” e o “como atuar” em clínica:

Produzir investigação fenomenológica em psicologia ou em psicoterapia não é o mesmo que realizar investigação filosófica. Podem levar-se a cabo investigações filosóficas nestas áreas, mas a aplicação do método fenomenológico a estas ciências humanas requer adaptações, visto estas últimas terem um objeto de estudo, um contexto, uma comunidade e uma linguagem próprias, diferentes da filosofia (Giorgi & Sousa, 2010, p. 18).

Nas últimas décadas, as três orientações psicoterapêuticas mais conhecidas (psicanalítica/psicodinâmica, humanista/existencial e cognitivo-comportamental) se afastaram das suas origens conceituais e teóricas e se aproximaram umas das outras na direção de um reconhecimento da importância da relação terapêutica (Zayed, 2008; Norcross & Lambert, 2018). Porém, apesar de existir um movimento integrado no sentido de conceituar a psicoterapia como um fenômeno intersubjetivo e dialógico, Zayed (2008) afirma que ainda temos muito que caminhar em termos de pesquisa. Uma das questões que está em jogo é como unificar a tradição investigativa da fenomenologia - que tradicionalmente tomou a experiência subjetiva como centro - com o interesse investigativo sobre o que se passa “entre” duas pessoas - a experiência compartilhada (Zayed, 2008).

No diálogo com os campos da Psiquiatria e da Psicologia, a fenomenologia, por tradição, sempre esteve interessada em estudar o significado da experiência vivida. A pesquisa de base fenomenológica optou pelo uso de instrumentos de investigação de cunho hermenêutico e compreensivo, sendo a entrevista qualitativa uma das técnicas mais comumente utilizadas por pesquisadores do campo (Elliott, 2010; Zayed, 2008). Mais especificamente no âmbito da clínica e da psicoterapia, a investigação fenomenológica abarca quatro abordagens principais: modelo empírico-fenomenológico, teoria fundamentada, abordagens hermenêuticas e análise fenomenológica interpretativa (Barker, Pistrang & Elliott, 2015). Nestas abordagens a relação inter-



subjetiva e interpessoal não é tomada como centro da análise investigativa; ao contrário, o foco é a percepção e a experiência das pessoas envolvidas “na” relação terapêutica. Em contrapartida, outras tradições em pesquisa, como por exemplo, o construcionismo, se concentram nos elementos interacionais - não só na forma como a linguagem é utilizada nestas interações, mas também como esta é afetada pela cultura, história e estrutura social (Barker, Pistrang & Elliott, 2015).

Como foi visto anteriormente, a psicoterapia não é a exploração de subjetividades únicas e privadas, e o seu significado não é um objeto interno determinado e residindo na mente de quem fala. Se o sentido do processo psicoterápico é compartilhado e reside no diálogo, a pesquisa deste fenômeno não poderia estar distanciada desse interesse. Para Zayed (2008), a natureza dialógica da psicoterapia necessita de metodologias alternativas e criativas para seu estudo. Os fenômenos terapêuticos, como estruturas textuais dialógicas, devem ser investigados no seu contexto, ou seja, no exercício do diálogo desenvolvido e vivenciado por seus participantes. Se a psicoterapia pode de fato ser considerada como um fenômeno intersubjetivo, então a micro interação e a comunicação em terapia podem ser estudadas empiricamente como uma estrutura textual experiencial.

Contrariando uma perspectiva mais tradicional de pesquisa de base fenomenológica, alguns teóricos vêm advogando pelo encontro e a integração de diferentes tradições de pesquisa (Elliot, 2008;2010; Mascolo & Kallio, 2020; Barker, Pistrang & Elliot, 2015; Zayed, 2008) pois argumentam que este encontro possibilitaria a investigação não só das percepções e experiências das pessoas engajadas em uma relação terapêutica, mas uma análise da interação experienciada pela díade terapeuta-cliente. A pesquisa empírica em psicoterapia, conforme Elliott (2008; 2010) deveria caminhar para um pluralismo metodológico, pois, como a própria terapia, requer diferentes processos de análise que envolvem tanto a descrição e a compreensão da experiência subjetiva, como a análise da experiência compartilhada (análise do que se passa no espaço do entre).

Em termos de instrumentos de investigação, uma proposta que já tem sido levada a cabo por pesquisadores (Angus, Watson, Elliott, Schneider & Timulak, 2015) seria aliar as entrevistas individuais (perspectivas de primeira pessoa, que buscam capturar a experiências dos participantes em uma ou mais sessões terapêuticas) com a análise de dados de ocorrência natural (perspectivas de terceira pessoa; como por exemplo, a análise do material gravado e transcrito de uma ou mais sessões terapêuticas). Esta última teria como objetivo capturar as dimensões compartilhadas ou intersubjetivas da experiência na sessão terapêutica (Zayed, 2008) que não são capturadas pelos métodos baseados no auto-relato do cliente e/ou do terapeuta, como a entrevista.

Em termos históricos, a preferência pelas entrevistas como instrumento de geração de dados nas pesquisas conduzidas por pesquisadores filiados à perspectiva fenomenológica é evidenciada por Gomes e Castro (2010). Os autores fazem uma retomada histórica da tradição da pesquisa clínica internacional e brasileira, descrevendo registros dos primeiros estudos empíricos de base fenomenológica. AmatuZZi (2010), apontado pelos autores como um dos pesquisadores de maior influência nacional, por exemplo, propõe um modelo investigativo de auto-relato qualitativo para a psicoterapia intitulado “versões de sentido”. No modelo proposto pelo autor, tanto terapeuta quanto cliente elaboram um relato espontâneo do que viveram na sessão terapêutica tendo como foco a experiência do estar-entre. Trata-se do que ele chama de “radiografia fenomenológica de um encontro” (AmatuZZi, 2010, p. 79), que visa justamente a análise do sentido produzido colaborativamente e partilhado na sessão terapêutica. A versão de sentido é definida como “um relato livre, que não tem a pretensão de ser um registro objetivo do que aconteceu, mas sim ser uma reação viva a isso, escrito ou falado imediatamente após o ocorrido” (AmatuZZi, 2010, p. 76).

Esta é uma proposta investigativa que, apesar de partir de um auto-relato subjetivo da experiência e ser um indicador indireto da sessão terapêutica - aplicado logo após a ocorrência da sessão terapêutica - visa uma compreensão do que se passou na relação e coloca no centro da análise investigativa a experiência interpessoal. Por meio dos relatos oriundos das versões de sentido é possível contrastar a experiência vivida tanto pelo cliente quanto pelo terapeuta, traçando paralelos e contrastes que visam uma compreensão mais completa dessa vivência intersubjetiva.

Sobre o uso de dados de ocorrência natural, pesquisas nacionais, no âmbito da fenomenologia, que façam uso de sessões terapêuticas gravadas, são bem menos frequentes do que as entrevistas individuais e os estudos de caso (Gomes & Castro, 2010; Pieta & Gomes, 2017; Stenzel, 2021). Internacionalmente, no entanto, muitos estudos têm sido conduzidos por meio desse modelo de geração de dados. Segundo Angus et al. (2015) no início da década de 1990, surgiu um método promissor para a análise da experiência compartilhada em sessão: o *Interpersonal Process Recall* (IPR). O IPR envolve a gravação em vídeo de sessões de psicoterapia que são posteriormente visualizadas pelo cliente e pelo terapeuta juntamente com o pesquisador durante a condução de uma entrevista de pesquisa. O objetivo da entrevista, aliada ao uso das sessões gravadas, é investigar a experiência da díade, momento a momento, em uma ou mais sessões de terapia. Ao focar a atenção no diálogo, permite que o pesquisador e o participante da pesquisa revisem e explorem sua interação de forma reflexiva. O IPR facilita a identificação colaborativa de processos e narrativas experienciadas durante a sessão envolvendo de forma efetiva os participantes da pesquisa, na exploração, na análise e na interpretação dos dados (Macaskie, Less & Freshwater, 2015).

O método proposto por Zayed (2008), o *Dialogical Phenomenological Methodology for Psychotherapy Research*, traz uma proposta metodológica semelhante ao IPR, visando investigar o sentido da experiência da relação terapêutica e do processo psicoterápico na forma como essa se revela em uma sessão. Mais próximo



das bases e da tradição da pesquisa fenomenológica, Zayed (2008) afirma que a psicoterapia pode ser estudada tanto subjetiva quanto intersubjetivamente fazendo uso do método empírico-fenomenológico de Amedeo Giorgi. A metodologia proposta pelo autor tem o intuito de acessar não só a experiência do terapeuta e do cliente, mas também o diálogo entre eles, capturado não só por um relato posterior das sessões - como nas versões de sentido propostas por Amatuzzi (2010) - mas também pela gravação de entrevistas. Segundo Zayed (2008) a intersubjetividade só pode ser acessada a partir da combinação da análise da própria sessão e dos relatos das experiências individuais do terapeuta e do cliente. Ao assistirem a sessão gravada, cliente e terapeuta revivem a experiência terapêutica e são então capazes de entrelaçar os significados da experiência vivida na sessão com a experiência reflexiva possibilitada pela gravação. O foco da entrevista posterior do pesquisador com o terapeuta e cliente é justamente aprofundar a dimensão intersubjetiva da experiência por meio do relato do significado da experiência vivida e revivida pelos próprios participantes.

Outro exemplo de pesquisas empíricas internacionais que visam a investigação da intersubjetividade e da interpessoalidade por meio da geração de dados de ocorrência natural e da análise microetnográfica em psicoterapia, vem sendo conduzidas por Anssi Peräkylä e estão ancoradas na linha teórico-metodológica da Análise da Conversa (AC). Segundo Peräkylä, Antaki, Vehviläinen e Leudar (2008), a AC envolve uma teoria da intersubjetividade empiricamente fundamentada em que organização sequencial expressa na interação e na fala dos participantes é a chave para a possibilidade de compreensão da relação que se estabelece entre a díade. Conforme os autores, a análise se concentra na construção colaborativa, ou seja, nos segmentos de interação em que os participantes, em conjunto, passo a passo, produzem uma descrição de algum evento, situação ou sentimento.

A tentativa de aproximação entre a fenomenologia e a análise linguística não é recente, como pode ser consultada no clássico texto de Taylor e Ayer (1959) - *Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis* - e que vem sendo retomada com certa força por teóricos contemporâneos, como Macolo e Kallio (2020). Mais especificamente a filiação epistemológica da AC ao campo da fenomenologia é bastante reconhecida e seus pressupostos teóricos são comumente associados a compreensão de *mundo da vida* cunhada por Husserl (1859-1938) e vastamente explorada por Schutz (1899-1959) no seu trabalho de interface entre a fenomenologia e as ciências sociais (Bickerton, Procter, Johnson e Medina, 2011; Lynch, 2000).

A AC não está filiada a nenhuma teoria psicológica e de processo psicoterapêutico (Peräkylä, Antaki, Vehviläinen & Leudar, 2008); ao contrário, seu arcabouço teórico-metodológico pode ser utilizado no contexto de várias abordagens. Recentemente uma publicação de Janusz e Peräkylä (2020) demonstra que estudos empíricos que visam a análise de sessões psicoterápicas gravadas poderiam se beneficiar da combinação do método da Análise da Conversa (AC) e do IPR - metodologia bastante utilizada internacionalmente por pesquisadores do campo da clínica filiados as perspectivas humanistas, fenomenológicas e existenciais (Angus et al., 2015).

A interface possível entre a proposta epistemológica e empírica da AC e a compreensão do processo clínico perspectivado pela fenomenologia é um dos interesses das pesquisas do Núcleo Aletheia (UFCSPA) - coordenado pela autora deste texto - em parceria com Grupo de Pesquisa Ciências da Linguagem - GPCL (UFCSPA). Por meio de estudos empíricos com dados de ocorrência natural que visam a análise microsociológica de sessões terapêuticas reais gravadas (Alberti, Krüger, Almeida & Stenzel, 2021), bem como sessões terapêuticas simuladas entre alunos de psicologia (Stenzel, 2020), os grupos de pesquisa vem implementando um projeto inovador no Brasil que busca a compreensão de processos psicoterápicos por meio da análise da interação entre a dupla terapeuta e cliente, visando entre outros objetivos a interface entre a fenomenologia e a AC. Um maior aprofundamento teórico-metodológico do campo se faz necessário, que já tem sido levado a cabo pela parceria entre estes grupos de pesquisa.

Outra linha de trabalho que vem sendo desenvolvida pelo Núcleo Aletheia (UFCSPA) está relacionada à investigação narrativa do processo psicoterápico por meio de sessões terapêuticas reais e simuladas. Um dos modelos de análise narrativa de sessões psicoterápicas mais conhecidos é o Narrative-Emotion Process (N-EP) desenvolvido por Lynne Angus e colaboradores (Angus, Boritz, Bryntwick, Carpenter, Macaulay & Khattrra, 2017). Por meio do modelo proposto por Angus et al (2017) e revisado por Aleixo, et al. (2021), o *Narrative-Emotion Process Coding System 2.0 (NEPCS 2.0)* - de base humanista e experiencial - as pesquisas realizadas pelo Núcleo Aletheia (UFCSPA) buscam identificar os modos de processamento narrativo e experienciais, nos quais, clientes e terapeutas, se envolvem dialogicamente e interativamente na co-construção da história do cliente sobre si mesmo e sobre os outros. Na pesquisa com estudantes de psicologia (Stenzel, 2020), um dos objetivos é compreender a relação entre a mudança narrativa (de momento a momento) em sessões simuladas em roleplay (gravadas e transcritas) e a experiência vivida pelos estudantes no processo de formação com relação ao desenvolvimento de habilidades terapêuticas interpessoais.

A partir desses exemplos de pesquisas de pesquisadores internacionais e nacionais, sugere-se que o modelo de compreensão proposto neste artigo possa abarcar múltiplos métodos de geração e análise de dados e que aponte para um pluralismo metodológico e uma integração de metodologias, conforme sugerido por Elliot (2008;2010), Mascolo e Kallio (2020), Barker, Pistrang e Elliot (2015) e Zayed (2006). Como foi visto, na opinião destes teóricos contemporâneos ligados ao campo fenomenológico de pesquisa em psicoterapia, a pesquisa empírica, ao visar a compreensão do processo intersubjetivo e interpessoal da psicoterapia, poderia



combinar diferentes tradições de investigação qualitativa - como a fenomenologia, o construcionismo e a linguística - e diversificados métodos de geração de dados, como por exemplo, a geração de dados oriundos de entrevistas e auto-relatos (*self-report methods*), os estudos de caso sistemático (único e múltiplos) e a geração de dados de ocorrência natural (Barker, Pistrang & Elliott, 2015).

## Considerações Finais

O reconhecimento da condição intersubjetiva e interpessoal dos processos e contextos psicoterápicos não parece ser um consenso na psicologia. A história da psicoterapia, por seu caráter positivista, afastou-se de uma reflexão e investigação que levasse em conta a condição ontologicamente intersubjetiva da subjetividade e das características interexperienciais do encontro psicoterápico. Tal esforço vem sendo feito nas últimas décadas por pesquisadores que se dedicam aos estudos dos processos psicoterápicos (Elliott, 2008, 2010; Norcross & Lambert, 2018; Parrow et.al, 2019; Wampold, 2015). No entanto, as abordagens investigativas ou são muito focadas em uma análise da estrutura dos processos significativos da sessão, ou se concentram exclusivamente na experiência que os participantes vivenciaram “na” sessão (Zayed, 2008).

Neste artigo, por meio da articulação de reflexões de teóricos da fenomenologia contemporânea e das ciências humanas buscou-se demonstrar a necessidade de abarcar a experiência psicoterápica integrando os campos subjetivo, intersubjetivo e transubjetivo que constituem a psicoterapia, evidenciando-se assim, o potencial epistemológico e metodológico de investigação da prática psicoterápica. Sugere-se que as análises dos processos em psicoterapia devam integrar uma análise interacional e intersubjetiva, perspectivada a partir do fundo antropológico, histórico e transubjetivo combinando diferentes tradições na pesquisa qualitativa, como a fenomenologia, o construcionismo e a linguística. Tal combinação teórica e metodológica poderia possibilitar a integração tanto das percepções e experiências da pessoa, como da comunicação interpessoal que ocorre entre a díade, permitindo assim, uma análise dialógica e interativa dos processos psicoterápicos e rompendo com modelos monológicos, atemporais e situados em um paradigma subjetivista.

Dessa forma, neste estudo teórico foi proposto um modelo compreensivo da relação terapêutica que rompe com a assunção de que a relação envolve o conhecimento de um (terapeuta) sobre o outro (cliente), em uma direção monológica, atemporal, visando o manejo de um estado mental destituído de sentido e vivido exclusivamente por um dos protagonistas da relação (o cliente). Ao contrário, a psicoterapia deve ser perspectivada por uma relação ontologicamente intersubjetiva, dialógica, empática, inserida na historicidade e na temporalidade, mediada pela comunicação, onde terapeuta e cliente constroem juntos sentidos sobre uma queixa (sofrimento) e são orientados por um modelo psicoterápico - também inserido e legitimado por um contexto e tempo específico. Todos estes elementos constitutivos que compõem o ser-e-estar-entre deveriam ser objeto investigativo e prático da psicoterapia.

O estudo teórico apresentado também acena para algumas possibilidades de pesquisa nesta direção e sugere que investigações futuras sobre os processos psicoterápicos possam explorar metodologias voltadas para descrição e análise microinteracional de sessões terapêuticas. Conclui-se que para as psicoterapias de base fenomenológica, a investigação do processo psicoterápico poderia se voltar para o estudo da intersubjetividade e da relação terapêutica. Em função da compreensão fenomenológica de que a experiência é fundamentalmente relacional, de que somos seres de relação, e que a psicoterapia é necessariamente um encontro intersubjetivo e interpessoal, sugere-se que é a descrição e análise desses elementos constitutivos e motores do encontro, podem contribuir para o desvelamento da experiência do processo psicoterápico. Acredita-se que o caminho para uma clínica que pretende-se de base fenomenológica deva se aproximar de uma investigação e prática psicoterápica pautada no ser-e-estar-entre.

## Referências

- Alberti, M., Krüger, W. M., Almeida, A. D. N. & Stenzel, L. M. (2021). Análise microetnográfica da (co) produção da transexualidade em um atendimento clínico. *Psicologia e Sociedade*, 33. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33228146>
- Aleixo, A., Pires, A. P., Angus, L., Neto, D., & Vaz, A. (2021). A Review of Empirical Studies Investigating Narrative, Emotion and Meaning-Making Modes and Client Process Markers in Psychotherapy. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 51(1), 31-40. <https://doi.org/10.1007/s10879-020-09472-6>
- Alves, P. C. (2006). A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. *Cadernos de Saúde Pública*, 22(8), 1547-1554. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2006000800003>
- Amatuzzi, M. M. (2006). A subjetividade e sua pesquisa. *Memorandum*, 10, 93-97. <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/amatuzzi03.pdf>
- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estud. psicol.(Campinas)*, 26(1), 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Amatuzzi, M. M. (2010). Versão de sentido. In M. Amatuzzi. *Por uma psicologia humana* (Cap. VI, pp. 75-89). Campinas, SP: Alínea. (Trabalho original publicado em 1996)



- American Psychological Association (APA) (2006). Evidence-based practice in psychology: APA presidential task force on evidence-based practice. *American Psychologist*, 61(4), 271-285. <https://www.apa.org/pubs/journals/features/evidence-based-statement.pdf>
- Angus, L., Levitt, H., & Hardtke, K. (1999). The narrative processes coding system: Research applications and implications for psychotherapy practice. *Journal of clinical psychology*, 55(10), 1255-1270.  
[https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(199910\)55:10%3C1255::aid-jclp7%3E3.0.co;2-f](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(199910)55:10%3C1255::aid-jclp7%3E3.0.co;2-f)
- Angus, L., Watson, J. C., Elliott, R., Schneider, K. & Timulak, L. (2015). Humanistic psychotherapy research 1990–2015: from methodological innovation to evidence-supported treatment outcomes and beyond. *Psychotherapy Research*, 25(3), 330-347. [doi.org/10.1080/10503307.2014.989290](https://doi.org/10.1080/10503307.2014.989290)
- Angus, L. E., Boritz, T., Bryntwick, E., Carpenter, N., Macaulay, C., & Khattra, J. (2017). The Narrative-Emotion Process Coding System 2.0: A multi-methodological approach to identifying and assessing narrative-emotion process markers in psychotherapy. *Psychotherapy Research*, 27(3), 253–269. <https://doi.org/10.1080/10503307.2016.1238525>
- Barker, C., Pistrang, N., & Elliott, R. (2015). *Research methods in clinical psychology: An introduction for students and practitioners*. John Wiley & Sons.
- Bickerton, J., Procter, S., Johnson, B., & Medina, A. (2011). Socio-phenomenology and conversation analysis: interpreting video lifeworld healthcare interactions. *Nursing Philosophy*, 12(4), 271-281.
- Brum, E. H. M., Frizzo, G. B., Gomes, A. G., Silva, M. da R., Souza, D. D. de, & Piccinini, C.A. (2012). Evolução dos modelos de pesquisa em psicoterapia. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 29(2), 259-269.
- Bucher, R. (1989). *A Psicoterapia pela Fala. Fundamentos, princípios, questões*. São Paulo: EPU.f
- Elkins, D. N. (2019). Common factors: what are they and what do they mean for humanistic psychology? *Journal of Humanistic Psychology*. <https://doi.org/10.1177%2F0022167819858533>
- Elliott, R. (2008). A linguistic phenomenology of ways of knowing and its implications for psychotherapy research and psychotherapy integration. *Journal of Psychotherapy Integration*, 18(1), 40. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/1053-0479.18.1.40>
- Elliott, R. (2010). Psychotherapy change process research: Realizing the promise. *Psychotherapy research*, 20(2), 123-135. <https://doi.org/10.1080/10503300903470743>
- Feijoo, A. M. L. C. (2004). A psicologia clínica: técnica e técnica. *Psicologia em Estudo*, 9(1), 87-93. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722004000100011>
- Feijoo, Ana Maria Lopez Calvo de. (2011). A crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas. *Psicologia em Estudo*, 16(3), 409-417. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722011000300008>
- Figueiredo, L.C. & Santi, P. L. (2008). *Psicologia, uma (nova) introdução*. São Paulo: EDUC.
- Fuchs, T. (2013). The phenomenology and development of social perspectives. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(4), 655-683. <https://doi.org/10.1007/s11097-012-9267-x>
- Giorgi, A., & Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Fim de século.
- Gomes, W. B., & Castro, T. G. D. (2010). Clínica fenomenológica: do método de pesquisa para a prática psicoterapêutica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26, 81-93. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000500007>
- Gonçalves, M. M., & Angus, L. (2017). Narrative measures in psychotherapy research: Introducing the special section. *Psychotherapy Research*, vol. 27, (3). <https://doi.org/10.1080/10503307.2016.1265687>
- Holanda, A. F. (2018). Martin Buber: A Vida em Diálogo. In: Andrés Eduardo Aguirre Antunez & Gilberto Safra (2018) (Orgs). *Psicologia Clínica da Graduação à Pós-Graduação* (p. 163-170). São Paulo: Atheneu.
- Holanda, A. F. (2019). O que é psicologia? Dilemas epistemológicos e repercussões contemporâneas. *Revista de Psicologia*, Fortaleza, v.10 n1, p. 8-20. 2019. [http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/39421/1/2019\\_art\\_afholanda.pdf](http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/39421/1/2019_art_afholanda.pdf)
- Janusz, B., & Peräkylä, A. (2020). Quality in conversation analysis and interpersonal process recall. *Qualitative Research in Psychology*, 1-24. <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780356>
- Jardim, A. P, Souza, M. L & Gomes, W. B. (2009). O self dialógico e a psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente. *Contextos Clínicos*, 2(1), 1-10. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1983-34822009000100001&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-34822009000100001&lng=pt&tlng=pt)
- Jodelet, D. (2009). O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. *Sociedade e estado*, 24(3), 679-712. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922009000300004>
- Jovchelovitch, S. (2004). Psicologia social, saber, comunidade e cultura. *Psicologia & sociedade*, 16(2), 20-31. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822004000200004>
- Jovchelovitch, S. (2008). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Editora Vozes: Petrópolis, RJ.
- Lima, A. de A. (2008). Diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 14(2), 233-243. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672008000200012&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672008000200012&lng=pt&tlng=pt)



- Lynch, M. (2000). The ethnomethodological foundations of conversation analysis. *Text & Talk*, 20(4), 517-532. <https://doi.org/10.1515/text.1.2000.20.4.517>
- Macaskie, J., Less, J. & Freshwater, D. (2015). Talking about talking - Interpersonal process recall as an intersubjective approach research. *Psychodynamic Practice*, vol 21n.3, 226-240. <https://doi.org/10.1080/14753634.2015.1042517>
- Marková, I. (2017a). *Mente Dialógica: senso comum e ética*. (Lilian Ulup, Trad.) São Paulo: PUCPress.
- Marková, I. (2017b). A fabricação da teoria de representações sociais. *Cadernos de pesquisa*, 47(163), 358-375. <https://doi.org/10.1590/198053143760>
- Mascolo, M. F. & Kallio, E. (2020) The Phenomenology of Between: An Intersubjective Epistemology for Psychological Science, *Journal of Constructivist Psychology*, 33:1, 1-28. <https://doi.org/10.1080/10720537.2019.1635924>
- Messas, G. & Fukuda, L. (2018). O Diagnóstico Psicopatológico Fenomenológico da Perspectiva Dialético-Essencialista. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 6 (11), 160-191. <https://editora.sepq.org.br/index.php/rpq/article/view/189>
- Norcross, J. C., & Lambert, M. J. (2018). Psychotherapy relationships that work III. *Psychotherapy*, 55(4), 303-315. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/pst0000193>
- Parrow, K., Sommers-Flanagan, J., Cova, J., & Lungu, H. (2019). Evidence-based relationship factors: a new focus for mental health counseling research, practice, and training. *Journal of mental health counseling*, 41, 327-342. <https://doi.org/10.17744/mehc.37.2.g13472044600588r>
- Peräkylä, A. E., Antaki, C. E., Vehviläinen, S. E., & Leudar, I. E. (2008). *Conversation analysis and psychotherapy*. Cambridge University Press. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1017/CBO9780511490002>
- Pieta, M. A. M. & Gomes W. B. (2017). Impacto da relação terapêutica na efetividade do tratamento: o que dizem as metanálises? *Contextos Clínicos*, 10(1), 130-143. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1983-34822017000100011&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-34822017000100011&lng=pt&tlng=pt)
- Rey, F. L. G. (2012). O social como produção subjetiva: superando a dicotomia indivíduo-sociedade numa perspectiva cultural-histórica. *ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 2(2), 167-185. <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/1023>
- Rieg, R. (2008). A relação dialógica: a descoberta do Zwischen em Martin Buber. (Dissertação Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS) <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2774>
- Soares, L. (2011). O Estado da Arte Psicoterapêutica: Evolução Histórica e Bases Epistemológicas da Psicoterapia. *Revista de Psicologia da IMED*. 3. 462-475. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5154953>
- Sokolowski, R. (2012). *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola
- Stenzel, L.M. (2020) O roleplay como prática de ensino aprendizagem para a clínica humanista e existencial. In: *Anais do IV congresso luso brasileiro de práticas clínicas fenomenológico-existenciais* [livro eletrônico]: das bases filosóficas às práticas e pesquisas em psicologia /Rio de Janeiro: IFEN, 2020 (p.300-301). ISBN 978-65-87456-06-
- Stenzel, L. M. (2021). Fenomenologia e relação terapêutica: uma revisão integrativa da literatura. *Perspectivas Em Psicologia*, 24(2), 73-102. <http://www.seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/58170>
- Taylor, C., & Ayer, A. (1959). *Symposium: Phenomenology and Linguistic Analysis*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 33, 93-124. <https://www.jstor.org/stable/4106621>
- Teixeira, J. A. C. (2006). Introdução à psicoterapia existencial. *Análise psicológica*, 24(3), 289-309. <http://publicacoes.ispa.pt/publicacoes/index.php/ap/article/view/169/0>
- Teixeira, J. A. C. (2014). K. Jaspers e a Miséria da Psiquiatria do século XXI. In: Teixeira, J.C. (2014) *100 anos da 'psicopatologia geral' de Karl Jaspers: Actas do Colóquio 100 Anos da 'Psicopatologia Geral' de Karl Jaspers*. Colóquio 100 Anos da 'Psicopatologia Geral' de Karl Jaspers. <https://btux.com.br/professorbruno/wp-content/uploads/sites/10/2018/07/Livro-sobre-Karl-Jaspers-e-seu-pensamento.pdf#page=65>
- Thomé, S. C. (2015). Temporalidade e constituição em Sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo de Edmund Husserl. *Cultura e Fé*. 38 -155-171.
- Wampold, B.E. (2015). How important are the common factors in psychotherapy? An update. *World Psychiatry*, 14(3):270-277. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/wps.20238>
- Zahavi, D. (2014a). Empathy and other-directed intentionality. *Topoi*, 33(1), 129-142. <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11245-013-9197-4>
- Zahavi, D. (2014b). Você, eu e nós: o compartilhamento de experiências emocionais. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 3(2), 151-170. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/15182>
- Zahavi, D. (2019). *Fenomenologia para iniciantes*. Tradução: Marco Antonio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita.



# PROMOÇÃO DA SAÚDE E SEUS PRIMEIROS FUNDAMENTOS: QUESTÕES HISTÓRICAS E FENOMENOLÓGICAS

Health Promotion and its early foundations: historical and phenomenological issues

YURI ALEXANDRE FERRETE<sup>1</sup>

La promoción de la salud y sus inicios: cuestiones históricas y fenomenológicas

ADRIANO FURTADO HOLANDA<sup>2</sup>

**Resumo:** A presente investigação teve como objetivo realizar uma análise histórica e epistêmica do conceito de Promoção da Saúde e sua respectiva compreensão de Sujeito. Tomou-se como objeto de estudo a Carta de Ottawa, de 1986, e suas influências históricas-políticas do século XX. Como Método de investigação, realizou-se uma análise hermenêutica, tomando como suporte a estratégia metodológica de Gadamer com o auxílio de uma revisão bibliográfica de historiadores do mesmo século, usufruindo destes segundos dados como um crivo analítico ao documento. Como resultado, foi possível identificar que a Saúde Pública transformou o seu Sujeito em uma individualidade, fixado no mundo por determinantes. Por sua vez, não se pode afirmar indubitavelmente quem é o tal Sujeito da saúde pública, mas crê-se fielmente que transformando seu contexto social, a partir de uma idealidade posta anterior à própria pessoa, chegar-se-á em uma perfeição. O que se pode afirmar sobre este Sujeito é que o mesmo é tratado como o sujeito da técnica, indivíduo estático no mundo, mero produto das aplicações.  
**Palavras-chave:** Promoção da Saúde; Epistemologia; História; Saúde Pública

**Abstract:** This research aimed to perform a historical and epistemic analysis of the concept of Health Promotion and its respective understanding of the Subject. The object of this study was the Ottawa Charter of 1986, and its historical-political influences of the 20th Century. As a research method, a hermeneutic analysis was carried out, supported by the methodological strategy of Gadamer, with the aid of a bibliographic revision of historians of the same century, using the second one as an analytic sieve of the document. As a result, it was possible to identify that Public Health changed its Subject into an individuality, fixed in the word by determinants. On the other hand, it is not possible to state without a doubt who is the real Subject of Public Health, but it is believed that by transforming its social context, starting from an ideality placed before the person itself, a perfection will be reached. What it is possible to affirm about this subject it is that he is treated as the Subject of technique, one static individuality into the world, a mere product of applications.

**Keywords:** Health Promotion; Epistemology; History; Public Health

**Resumen:** Esta investigación tuvo como objetivo realizar un análisis histórico y epistémico del concepto de Promoción de la Salud y su respectiva comprensión del Sujeto. Se tomó como objeto de estudio la Carta de Ottawa de 1986, y sus influencias histórico-políticas del siglo XX. Como método de investigación, se realizó un análisis hermenéutico, con apoyo la estrategia metodológica de Gadamer con la ayuda de una revisión bibliográfica de historiadores del mismo siglo, utilizando estos segundos datos como tamiz analítico al documento. Como resultado, fue posible identificar que la Salud Pública transformó a su sujeto en una individualidad, fijada en el mundo por determinantes. A su vez, no se puede afirmar sin lugar a dudas quién es el sujeto de la salud pública, pero se cree que, transformando su contexto social, desde una idealidad antepuesta a la propia persona, alcanzará una perfección. Lo que se puede decir de este sujeto es que es tratado como el sujeto de la técnica, ese individuo estático en el mundo, un mero producto de las aplicaciones.

**Palabras clave:** Promoción de la Salud; Epistemología; Historia; Salud Pública

<sup>1</sup> Professor de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Brasil). Doutorando em Filosofia pela Universidade de Lisboa (Portugal). Email: yuriferrete@gmail.com . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437>

<sup>2</sup> Docente do Departamento de Psicologia e dos Programas de Pós-Graduação em Educação e em Psicologia da Universidade Federal do Paraná. Email: aholanda@yahoo.com . Orcid: 0000-0002-7171-644X



## Introdução

O século XX é marcado, no âmbito dos estudos acadêmicos sobre o campo da saúde, como uma época ímpar para a evolução dessa área. Nomes como Sigerist (1946a), Canguilhem (1986), Illich (1975), Leavell e Clark (1976) foram essenciais para a transformação dos fundamentos que sustentam o conceito de saúde na atualidade. Foram nas possibilidades destes estudos que os debates e reflexões acerca da promoção da saúde encontrou sua fundamentação, permitindo a proposição de uma prática que pudesse romper com a tradição biologizante. A posição de abertura dessas análises permitiu ainda uma aproximação – para a dinâmica saúde-doença – com os diversos contextos da vida mundana, potencializando mudanças no campo das ciências da saúde, como, também, na política (Sigerist, 1946a; Canguilhem, 1986; Holanda, 2011; Almeida, 2016). É nesse mesmo século que podemos encontrar a homologação de novas premissas para saúde pública como, por exemplo, a ampliação do conceito de saúde para um bem-estar biopsicossocial (WHO, 1946), ou, também, a proposta da Promoção da Saúde (PS) (WHO, 1986). Apesar de cada uma dessas propostas serem responsáveis por influenciar as gestões em saúde pública de formas diferentes, tomaremos como objeto apenas o documento *Carta de Ottawa pela Promoção da Saúde* (WHO, 1986). Reforçamos a nossa compreensão de que existe uma dialética entre as proposições do bem estar biopsicossocial e a PS, sendo assim, tratá-las como pensamentos independentes seria um equívoco. Porém, para este estudo, visto que a PS é a responsável pelas mudanças nas práticas em saúde, seja no nível profissional ou da gestão, restringimos nossa análise apenas no conceito formalizado no documento de Ottawa.

Mesmo que as análises sigeristianas tenham sido responsáveis pela aparição do termo Promoção da Saúde no campo político, é somente em 1986 que o conceito de Promoção da Saúde tem seus primeiros registros oficiais. O documento primário foi constituído na Primeira Conferência Internacional sobre Promoção da Saúde, a Carta de Ottawa (WHO, 1986). Este mesmo documento tornou-se, desde então, a base fundamental para múltiplas políticas públicas de saúde pelo mundo, fato que se repete em território brasileiro. Contudo, ao retornarmos ao documento, podemos encontrar algumas possibilidades de análise para além do mero caminho da aplicação e, também, o objetivo dessa relação, a lógica da mesma, suas premissas teóricas, a relação pessoa e saúde, e ademais.

Com isso, nosso estudo toma como fenômeno primeiro, o documento oficial gerado na conferência de Ottawa, e tem como objetivo apreender a compreensão de pessoa posta no documento, a partir do método hermenêutico gadameriano, para a realização de nossa análise. A hermenêutica de Gadamer está posta aqui para facilitar nosso trabalho na análise da potência do documento em si e sua historicidade. O desenvolvimento que Gadamer (2015) propõe para a tarefa da hermenêutica possibilita, para aquele que trabalha com um estudo documental, um caminho que vai além das análises exegéticas. Influenciado pelo pensamento husserliano do retorno às coisas mesmas (Husserl, 2012), Gadamer objetiva com seu método a construção de uma hermenêutica que possa “fazer jus à historicidade do conhecimento” (Gadamer, 2015, p. 354).

O circuito de hermeneutas contemporâneos a Gadamer já compreendia a importância de formular um método capaz de produzir um conhecimento que fosse além da intuição de um saber (Gadamer, 2015), apoiando-se em uma das bases husserlianas fundamentais: a atitude de reavaliar a autocompreensão da própria compreensão, voltando sempre às coisas mesmas. Neste seguimento, para o leitor, ou analista de um determinado texto, cabe a atitude de não se perder em seus atos interpretativos, dados *a priori*, para que, dessa maneira, possa ser possível um conhecimento concreto, sempre no viés de que este mesmo saber possa também ser um fundamento refutável.

Para além deste caminho da construção do conhecimento a partir da leitura de um texto, Gadamer complementa a sua problematização frente à hermenêutica contextualizando o documento no mundo. É posto pelo autor, como ênfase, que todo texto é produzido por um sujeito que experiencia um determinado espaço e tempo, sendo um equívoco a transposição temporal, seja ela linguística ou interpretativa.

Permanecendo ainda no esclarecimento do método hermenêutico de Gadamer, colocamos aqui uma premissa importante que o autor traz em suas análises. O leitor que coloca suas opiniões particulares em abstenção não está realizando que desconsidera os próprios conhecimentos prévios sobre o conteúdo que encontra no texto. Este mesmo leitor deve apenas não perder de perspectiva a coisa em si do documento, permanecendo em uma constante atitude que permita a máxima abertura e aparição da coisa mesma. Por consequência, afirma Gadamer (2015):

Assim, o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés. Aquele que quer compreender não pode se entregar ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto...





Em princípio, quem quer compreender um texto está disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermenêuticamente deve, desde o princípio, mostrar receptiva à alteridade do texto (p. 358).

O autor também retoma em seu método a posição da dialética hegeliana do todo com a parte para a condução de um conhecimento. Afirma que a atitude hermenêutica deve ser de abertura para novas colocações de um todo dado em um espaço-tempo.

Vista esta posição, posta pelo método hermenêutico gadameriano para produção do conhecimento, tomamos para o nosso trabalho uma possibilidade de abertura pelo caminho de questionamentos ao documento da Promoção da Saúde. Sendo assim, a pergunta que trataremos como norte em nosso trabalho será: existe uma premissa de sujeito no conceito de Promoção da Saúde?

Apresentada nossa metodologia de trabalho, acreditamos que um retorno às potencialidades da historicidade poderá nos ser de grande auxílio. Se, em meados da década de 1940, podemos identificar as primeiras aparições do conceito de Promoção da Saúde, com Sigerist (1946a, Buss, 2000, Almeida, 2016), cabe a nossa leitura compreender o contexto no qual este conceito foi construído, à ocasião, o período do século XX.

Mesmo com o registro do primeiro documento oficial sobre a Promoção da Saúde estar datado apenas em 1986, as possíveis influências dadas pelos contextos social, político e científico durante a década de 1980, não podem ser trabalhadas com um determinado recorte que seja fechado em si. Pelo contrário, a historicidade do século XX deve ser compreendida com uma atitude de abertura do pesquisador frente às multiplicidades de fatores, seja esta diversidade posta na história, ou não. Portanto, a busca por uma compreensão da historicidade da PS pode ir além da década da Conferência de Ottawa, caminho este que pode nos proporcionar uma análise mais qualificada.

## Um Recorte do Século XX

Registrado como o século da política, ou da politicagem (Hobsbawn, 2017, 2002), as décadas do último centenário estão historicamente marcadas pela imposição das extremidades no campo das gestões. Catalisado pelo extremismo, as políticas de teor nacionalista do século XX foi parte das discussões da população como também alterou sua realidade, sendo um dos determinantes das duas grandes guerras. Segundo Hobsbawn (2002), só era possível falar da individualidade se esta compreensão contemplasse a posição sociopolítica deste mesmo sujeito. O próprio historiador afirma que as pessoas só eram reconhecidas com suas relações com o Estado, fossem essas de apoio, de oposição, de repúdio ou negação. Sendo assim, não nos causa estranheza quando identificamos uma alta influência de posições idealista-partidárias de mundo ao longo das décadas; seja este idealismo do ultra-nacionalismo, seja do comunismo, ou o liberalismo de capital. Independente de qual centro partidário fosse o *locus* do pensamento político de cada um, todas as posições partidárias mantiveram-se fixas às suas práxis pré-estabelecidas.

Junto à força da política ao longo do último século, os anos do vigésimo centenário estão registrados com dados e fenômenos únicos dentro da longa história. A violência, diretamente relacionada ao contexto político alcançou o maior registro de índices, tanto quantitativamente como qualitativamente, já identificado na humanidade. As duas grandes guerras que estouraram na Europa e se disseminaram pelo mundo, com o acréscimo das denúncias de torturas dos Estados, tanto durante as guerras, quanto em seus momentos posteriores, demarcaram fenômenos desconhecidos até então. Os aspectos violentos desse período de cem anos são cruciais para compreendermos como a dinâmica do mundo foi se alterando ao longo deste período, assim como, a dialética entre política e Estado e política e violência (Hobsbawn, 2017).

Essas características serviram como base fundamental para o desenvolvimento de um novo modelo de mundo que conduz seus pensamentos dentro de métricas globais, capazes de controlar o crescimento da pluralidade política. Os regimentos universais, fundados nos anos pós-guerra como, por exemplo, o conceito de saúde posto pelo Organização Mundial de Saúde, tornaram-se diretrizes generalistas. Com seu desenvolvimento contemporâneo a este período, o conceito de Promoção da Saúde também é um destes modelos de política que se aloca nesta categoria da globalização.

## Das Guerras à Nova Organização do Mundo

As primeiras décadas do século XX foram marcadas por anos de instabilidade da ordem mundial. Foi um período no qual a história registrou alguns fenômenos singulares, como o acontecimento de algumas depressões econômicas (Roberts, 1999), a exemplo da crise de 1929 (Gaddis, 2005) e a depressão alemã durante a década de 1920 e 1930 (Evans, 2003/2016). As revoluções populares também foram fenômenos que figuraram o último século, como a Revolução Russa de 1917 (Hobsbawn, 2002). As duas grandes guerras, vivenciadas neste período, permitiram registros impressionantes e podem ser colocadas como um determinante importante para a alteração da ordem mundial (Roberts, 1999; Gaddis, 2005, Gilbert, 2016).

Todos estes fenômenos são essenciais para compreendermos o desenvolvimento das diversas dinâmicas sociais, científicas e de comunidade ao longo das últimas décadas. Entendemos ser importante evitarmos co-



locar algum destes fenômenos como o determinante único para a organização do mundo ao longo do último século. A atitude compreensiva deve ser feita dialeticamente. Assim, podemos compreender que todos estes fenômenos são partes essenciais para o entendimento das novas demandas que o século vinte construiu. O retorno às potencialidades destas necessidades, como também as metas traçadas, permitem uma abertura para a análise.

Os anos seguintes à Segunda Guerra Mundial são demarcados pela relação das demandas construídas pelos fenômenos ocorridos no primeiro período do século vinte, com a tentativa de desenvolver uma nova organização de mundo que fosse capaz de sanar as consequências dos fatos ocorridos. As desconhecidas necessidades desta nova realidade de mundo marcam o final de uma era controlada pelo pensamento Europeu. Por conseguinte, registram o crescimento, pelo mundo, das premissas norte-americanas e asiáticas (Roberts, 1999). Ao final do ano de 1945, com o desfecho da Segunda Grande Guerra, o mundo estava com uma Europa totalmente devastada, tanto em suas estruturas como em sua quantidade populacional (Roberts, 1999; Hobsbawn, 2002). Naquele momento, as nações territorialmente ligadas à guerra encontravam-se incapazes de se reconstruírem por si. Assim, diz Roberts (1999):

Os EUA e a URSS, muito mais fortes que qualquer rival, conseguiram o título da vitória. Esses países por si mesmos, mais que outros, fizeram ganhos positivos da guerra. Os outros Estados vencedores ganharam, no máximo, apenas sobrevida ou ressurreição, enquanto para as duas maiores potências da guerra trouxeram novas ascendências (p. 446).

As necessidades básicas dos países que foram devastados com a guerra transcendiam quase todas as bases científicas da época. O vácuo deixado pela destruição das infra-estruturas, das condições econômicas, ou no índice populacional, tornava inviável quaisquer propostas de mundo constituída até então (Roberts, 1999). Para o campo da saúde, por exemplo, o modelo hegemônico biomédico tornou-se insuficiente frente às condições precárias das nações que tiveram conflitos em seus territórios. O estado de saúde e doença não podia mais ser analisado pelo caminho de fatos formalizados em outro período. As premissas constituídas até aquele momento não condiziam mais com a realidade do mundo pós-guerra (Sigerist, 1946a).

Se por um lado havia a destruição quase total de alguns países, devido aos resultados da primeira e segunda grande guerra, em outros Estados que não foram vítimas dos ataques violentos, identificava-se um crescente número de refugiados. Eram pessoas que estavam fugindo dos conflitos ocorridos em suas pátrias para sobreviverem em novos países. Contudo, grande parcela desses refugiados encontrava-se com pouca, ou sem qualquer estrutura mínima para viver. Hobsbawn (2002) afirma que não havia uma reciprocidade unânime dos países que recebiam essas pessoas desamparadas, apesar do consenso comum entre todos sobre as fatalidades proporcionadas com os anos de pré e pós Segunda Guerra. Os refugiados apresentavam-se desesperados por uma nova possibilidade de vida, aceitando qualquer auxílio que viesse a ser oferecido. Para os grandes centros, como a Inglaterra, significava um aumento das condições precárias de vida (Hobsbawn, 2002), mas para países marginais – como o Brasil –, a guerra gerou uma condição que favorecia o aumento na mão-de-obra (Pontes & Lima, 2010).

A aclamação por uma condição de vida que fosse minimamente plausível também passou a ser catalisada pelos novos fenômenos mundiais. O desejo popular era de que os governantes deveriam dar maior atenção às demandas da população em geral, o que levou a temática do desenvolvimento social a se tornar uma pauta constante dos Estados e movimentos populares. Solicitava-se infra-estrutura social, possibilidade de trabalho, ou qualquer auxílio que devolvesse a dignidade àqueles que estavam desamparados. Entretanto, o que comumente era oferecido não condizia com a vida que as pessoas levavam anteriormente, gerando uma dinâmica entre insatisfação e desejo por melhoras.

A impossibilidade da revitalização da ordem mundial existente antes das guerras conduziu os vencedores a ditarem as novas métricas econômicas e sociais. Roberts (1999) ressalva que a potência estadunidense conduziu a reestruturação com o objetivo de tecer uma gestão que fosse generalizável por todo o mundo. Esta posição dos vencedores pode ser identificada com algumas fundações mundiais, criadas ao longo dos anos pós-guerra, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). São dois exemplos de projetos construídos para a retomada do desenvolvimento econômico. A Organização das Nações Unidas, importante órgão político até hoje é um outro exemplo desta reconstrução. Constituída para permitir o avanço do âmbito social, a ONU é um setor importante para entender esta relação das novas demandas e metas.

A aproximação direta dessas fundações com a proposta estadunidense da época, pode indicar o Estados Unidos como o grande vencedor do novo modelo de gestão do mundo. Porém, resgata Hobsbawn (2017) que as influências soviéticas não podem ser excluídas das análises que almejam entender a organização mundial pós-guerra.

O crescimento dos partidos de esquerda levou a uma alteração na dinâmica da política que figurava até então. Com a vitória dos Aliados na Segunda Guerra e a URSS tomando uma posição de destaque quase determinante para essa conquista, o movimento comunista deixou de ser mais um coadjuvante dentro dos sistemas de política (Gaddis, 2005). Até então, os membros de seus devidos partidos se compreendiam como oposições à massa opressora, mas, como o próprio Hobsbawn (2002) ressalva, a esperança em chegar ao con-



trole de algum sistema político não compunha o pensamento do coletivo.

Se nas décadas que antecederam as duas grandes guerras o comunismo servia de *locus* para a grande maioria dos intelectuais da época (Hobsbawn, 2002), como também para uma população que militava por uma modalidade de vida distinta presente até então, o pós-guerra reservou um cenário bem diferente. Na primazia dos movimentos socialistas e comunistas, as esquerdas e as ultra-esquerdas tomaram forma e contorno como o caminho possível para expressão da angústia de vida da classe trabalhadora que estremecia no desespero do desemprego ou das condições de trabalho. Essa lógica passou a servir de espaço, seja físico ou intelectual, para aqueles que alegavam um sofrimento causado pelas condições de vida precárias. Catalisado pelo aumento da desigualdade social e econômica, junto ao fortalecimento da ideologia de um sistema comunista, os partidos de esquerda figuraram, com destaque, algumas revoltas do proletariado. O desespero por uma vida melhor, diretamente ligado às duas grandes guerras, junto à transmissão de resultados positivos da estratégia política da esquerda na Ásia (como a Revolução de Outubro na Rússia e o movimento social chinês), levaram a um crescente número de adesões das idealidades socialistas pelo mundo (Hobsbawn, 2002, Gaddis, 2005).

A refutação do projeto comunista do século vinte é apresentado pelo próprio Hobsbawn (2002) em sua obra. Antes mesmo de adentrar no demérito, ou mérito, da ditadura stalinista, o autor demonstra que aqueles que aderiam à lógica e à militância da esquerda do último século eram, independentemente, fiéis à perspectiva de um mundo melhor pelo caminho das propostas sociais. Podendo ser identificado em grande parte da Europa e Ásia no final do século dezenove, início do século vinte, os movimentos de esquerda serviam de oposição ao liberalismo (Hobsbawn, 2017, 2002). Relata o historiador que não havia a possibilidade de não acreditar nessa luta contra o modelo liberal e, seria, na análise da época, somente pela revolta do proletariado que se formularia uma nova arbitragem ao mundo. Acreditavam fielmente no idealismo comunista como o viés para a construção de uma nova dinâmica da relação do indivíduo com o mundo.

Após figurar no tripé das nações que compunham a frente dos Aliados na Segunda Guerra Mundial, a gigantesca potência soviética tornou-se a liderança e a matriz de toda a organização comunista, mas foi também o motivo da sua desconstrução. Ao adentrar em um conflito patriótico após sua ascensão, a URSS foi de orgulho dos membros dos partidos comunistas ou trabalhistas, para a decepção e fundamento das críticas aos não-apoiadores da lógica marxista (Gaddis, 2005, Hobsbawn, 2002). Alguns episódios foram considerados fatais para esse declínio, como o rompimento com o comunismo chinês e a invasão e anexação da Tchecoslováquia. Contudo, talvez o principal cenário que causou o afastamento da grande massa de apoiadores e membros dos partidos de esquerda foi o XX Congresso do Partido Comunista em 1956. Foi nele que houve a exposição das modalidades bárbaras de intervenção do stalinismo, como os campos de concentração soviéticos, e a condição precária da vida da população gerida pelo Estado comunista. Hobsbawn (2002) confirma que a debandada de membros do partido e o crescimento de um movimento anti-comunista – grande parcela deste liderado por pessoas que até então defendiam o partido – foram irreversíveis para a esquerda.

De *locus* para intelectualismo e luta por uma nova ordem, os partidos de esquerda passaram a ser figurados por militantes despreparados. A falta de condições dos novos membros passava por várias questões. Eram pessoas distantes da história do comunismo, visto que a grande massa de membros da década de 1920-1930, postas como os verdadeiros entendedores do real objetivo do movimento de esquerda, haviam se retirado (Hobsbawn, 2002). A “Nova Esquerda”, como denominou Hobsbawn (2002), não representava mais a classe proletária, que durante o período das primeiras décadas do século vinte foram o arcabouço fundamental para formação da sua principal força. A proposta de revolução do proletariado para derrubar o egoísmo do sistema de acúmulo de capital que almejava apenas o lucro (Gaddis, 2005), passou a ser alocada como um objetivo secundário (Hobsbawn, 2002). O discurso dos novos membros que tentavam reinventar os partidos de esquerda passou a ser da capacitação e instrumentalização, no intuito de revitalizar o comunismo acima de tudo, alienando as possíveis autocríticas.

O próprio contexto de mundo no qual a “Nova Esquerda” se formava já não era o mesmo das décadas anteriores. A reestruturação do mundo e a formação de uma nova ordem mundial corroboraram isso. Ao contrário da primeira grande guerra que, segundo Gaddis (2005), foi o confronto do capitalismo contra o capitalismo, levando a uma profunda crise desse sistema, o período da Segunda Guerra e suas décadas posteriores inverteram a situação. Mesmo sendo considerada uma das vencedoras da luta contra o ultra-nacionalismo, a URSS sofreu uma grande perda populacional em confronto direto com a Alemanha nazista; por conseguinte, uma profunda crise financeira se instaurou no país, visto os débitos deixados pelo financiamento da guerra. Se, por um lado, a principal representação do posicionamento político socialista encontrava-se em profunda crise, por outro lado a principal potência do modelo burguês, os Estados Unidos, puderam usufruir desses episódios de luta para se reestruturarem após a profunda crise da década de 1930 (Gaddis, 2005).

Com estas condições, que trouxeram enorme instabilidade ao estado soviético, somando-se às exposições sobre o modelo stalinista, durante o XX Congresso, houve uma debandada de apoiadores e membros do partido pelo mundo, tanto de intelectuais quanto da própria militância, desconstruindo boa parte da força idealista das frentes partidárias. O sistema capitalista, por sua vez, reestruturado pela via do pragmatismo, aparentava ter vencido a corrida pela modalidade de vida ideal, uma vez que a “Nova Esquerda” estava muito fragilizada. Lentamente, as nações liberais passaram a romper coma as idealidades comunistas construídas nas décadas anteriores, para um novo posicionamento que aceitava o posicionamento da média burguesia



(Hobsbawn, 2002).

O próprio Hobsbawn (2017) define este movimento como uma ruptura parcial com as métricas das políticas de décadas anteriores. Alega que tanto a frente estadunidense como a política soviética permitiram-se adaptar a medidas que não fragilizassem seus interesses. A consequência desta dinâmica é o domínio da configuração da vida pautada na média burguesa.

É neste cenário que ocorre o apogeu das políticas públicas de desenvolvimento a nível global, dando como dever ao Estado a transformação da realidade pelo viés do desenvolvimento social (Roberts, 1999). A gestão estatal estadunidense, modelo político mais consolidado nesta época, tomou para si o objetivo de gerir a reestruturação social, tanto pelas normativas como pelo apoio financeiro (Gilbert, 2016). A “Nova Esquerda” afirmava manter-se em oposição às práticas compreendidas como individualistas e elitistas, apontando-as como servindo aos desejos dos estados capitalistas. Entretanto, com as adaptações das métricas do passado para a nova organização de mundo pós-guerra fria (Hobsbawn, 2017), os fundamentos que serviram de arcabouço para as teses de desenvolvimento do mundo serviram de base para as duas frentes políticas.

Ao mesmo tempo em que a história mostra a tese do desenvolvimento social como um caminho para o retorno a uma condição digna para a população, ela também demonstra que este mesmo mecanismo serviu de dispositivo para o controle das vidas. A política do *Welfare State* (Silva & Mattos, 2009), por exemplo, foi construída neste contexto, e é de origem estadunidense. Com ela, ampliaram-se as políticas públicas, antes restritas a setores específicos da população. Rompe-se com a exclusividade das práticas direcionadas apenas a classes sociais mais necessitadas. Antes deste novo modelo político, as intervenções do Estado serviam apenas como dispositivos que supriam algumas necessidades da população incapaz de adquirir planos privados de saúde, por exemplo, não interferindo nos demais contextos. Com esta mudança, as gestões políticas passaram a agir junto a todas as classes sociais, independentemente de seu poder aquisitivo, construindo novos modelos interventivos que afetam toda população. Assim, “o Estado passava a redefinir um padrão de regulação das relações sociais e de trabalho” (Silva & Mattos, 2009, p. 135).

A transposição desta prática de proteção social para os demais países, nas décadas de 1940 a 1980, carrega consigo a consequência da dialética do desenvolvimento do capitalismo e a fragilização dos pensamentos de esquerda. Como resultado, a modalidade de vida traçada passa a ser do sujeito capaz de manter-se como consumidor, autossuficiente, não sendo mais um gasto sem retorno ao governo (Hobsbawn, 2002; Silva & Mattos, 2009). Sendo assim, o objetivo com essas novas diretrizes políticas se dava na dinâmica entre o retorno à estabilidade financeira com, por exemplo, a regulação dos gastos estatais e também o desenvolvimento social, junto à modelagem de vidas que sustentassem esta prática. É o encontro entre o pragmatismo do capital com o absolutismo estatal do comunismo.

Nesta nova dinâmica, podemos contextualizar o desenvolvimento do campo da saúde nas políticas públicas. Recordemos que durante a década de 1940, Sigerist (1946b, 1946a) acusa a necessidade de uma reestruturação das premissas da saúde, com a dinâmica social com a qual a mesma está inserida. Algumas décadas depois, Clark (1976) e Leavell (1976) colocam como possibilidade uma nova medicina para a saúde pública, pautada no modelo da História Natural da Doença. A década de 1970 dá continuidade à construção deste modelo político pautado no desenvolvimento e controle. Em 1974, Lallonde (1974), então ministro da saúde canadense, lança seu informe que repercutiu a nível global, apresentando um modelo mais próximo do que se tem na atualidade sobre Promoção da Saúde (Becker, 2001). Nesta mesma década, ocorre a Conferência de Alma-Ata (WHO, 1978), conferência que dá início ao programa Saúde para Todos no ano 2000. Em 1986, influenciado por todos esses acontecimentos citados anteriormente, convoca-se a Conferência Internacional sobre Promoção da Saúde, evento que formalizou a Carta de Ottawa (WHO, 1986).

Dadas as novas premissas de políticas públicas e controle social, o campo da saúde sofre grandes alterações ao longo desses eventos. As práticas pautadas apenas na reabilitação do organismo tornaram-se insuficientes frente aos novos objetivos. A unilateralidade do positivismo médico foi colocada em dúvida, dando espaço para o crescimento da atenção primária em saúde (Cueto, 2004). A base principal tornou-se a transformação da realidade empírica, por conseguinte, a regulamentação da vida das pessoas.

## A Promoção da Saúde

Ao apresentarmos o contexto histórico da construção da Promoção da Saúde, não estamos afirmando uma aproximação de causalidade entre os determinantes da história com o conceito de PS em si. Pelo contrário: o retorno à história, como trabalhado aqui, delimita uma potencialidade para a leitura deste fenômeno. Visto que não podemos alienar o conceito de Promoção da Saúde das posições políticas da época, resgatar tal movimento tornou-se um passo importante. Podemos identificar esta aproximação do contexto mundial da época, seja da transformação do mundo ao longo das décadas do século XX, como também na organização política que foi traçada neste mesmo período, com temos com a Organização Mundial de Saúde, em seu próprio documento, quando apresenta que é “uma resposta às crescentes expectativas por uma nova saúde pública, movimento que vem ocorrendo em todo o mundo...” (WHO, 1986). Dado isto, retomamos nossa pergunta principal para o documento: existe uma premissa de sujeito posta no conceito de Promoção da Saúde?

Infelizmente a importância do assunto não é tratada de maneira similar no que tange à construção das



práticas em saúde. A compreensão de sujeito, comumente refletido no campo da filosofia, como um sujeito da ação, como coloca Ricoeur (1969/1988); ou de possibilidade, como aponta Gadamer (2015); ou ainda intersubjetivo, como propõe Husserl (1929/2013), ganha contornos de segundo plano, semelhante ao que Ayres (2001) já alertava. Cabe então resgatarmos a indagação se a Promoção da Saúde traz em si uma compreensão de sujeito, ou essa é construída a partir do sujeito.

Retornando à PS, podemos afirmar que a mesma ambiciona por uma mudança na vida cotidiana quando afirma: “Promoção da saúde é o nome dado ao processo de capacitação da comunidade para atuar na melhoria de sua qualidade de vida e saúde, incluindo uma maior participação no controle deste processo” (WHO, 1986); ou ainda: “O princípio geral orientador para o mundo, as nações, as regiões e até mesmo as comunidades é a necessidade de encorajar a ajuda recíproca – cada um a cuidar de si próprio, do outro, da comunidade e do meio-ambiente natural” (WHO, 1986). Contudo, a principal demarcação que caracteriza o desejo em alterar a vida das pessoas é a presença de uma emenda com nome de “Desenvolvendo Habilidades pessoais (*Develop personal skill*)” (p.3). Nesta etapa do documento, indica-se que a Promoção da Saúde visa a capacitação das pessoas para aprender a atuar frente a situações de risco do cotidiano, alegando ser necessárias ações educativas para tal. O problema dessa compreensão é a possibilidade de uma perspectiva hierárquica posta por um cientificismo puro ou um determinante político. A ideia do desenvolvimento pessoal, a partir das alterações do ambiente pressupõem a premissa de uma pessoa estática no mundo, que deve passar por uma ordem pre-determinada de experiências para alcançar o indivíduo em si.

Em outro momento, na emenda “Criando Ambientes Favoráveis (*Create supportive environments*)”, o documento fala sobre uma implícita mudança no modo de vida ao afirmar que, “(...) mudar os modos de vida, de trabalho e de lazer tem um significativo impacto sobre a saúde. Trabalho e lazer deveriam ser fontes de saúde para as pessoas (...)” (p. 2). Não é dito neste momento nem qual modo de vida deve ser adquirido pela população, ou qual caminho deve ser tomado para isto, contudo, em uma passagem um pouco adiante, encontramos: “A promoção da saúde gera condições de vida e trabalho seguras, estimulantes, satisfatórias e agradáveis” (p. 2). Dado isto, compreendemos que há uma lógica onde se pressupõe uma idealidade de vida anterior à própria pessoa. Entendemos que pela PS é possível reconstruir a vida de uma pessoa a partir de transformações do ambiente, anulando a premissa de uma ressignificação no sentido de saúde para a população.

Tentando contrapor-se ao modelo biomédico, a Cara de Ottawa afirma, em diversos momentos, ser necessário realizar uma leitura do “saudável” para além da enfermidade. Contudo, mesmo com a constituição dessa crítica, a PS não realoca seu objeto de atuação para o sujeito; mas transporta a análise por uma perspectiva biológica, para uma idealidade social. Com isto, podemos afirmar que a o conceito de PS tem por si uma idealidade não dita no documento. Há nela uma pressuposição de como seria um contexto social ideal para a prevenção da doença. Seguindo o que vemos na carta, entende-se que a pessoa deve ser suficientemente crítica, capacitada, ativamente envolvida com as suas questões de saúde, e da comunidade. Inclusive, tem de ser capaz de envolver-se nas reflexões políticas. Para além disto, o mesmo sujeito, capaz de fazer tudo o que foi dito anteriormente tem de ser realizado, bem-sucedido financeiramente, com seu bem-estar biológico, psicológico e social em boas condições.

Nega-se o espaço para a autenticidade, trabalhando com uma homogeneização de pessoas-cidadãos. Apesar de demarcar a necessidade de ler os contextos de cada pessoa para refletir sobre suas necessidades e, assim, organizar as intervenções, tal aspecto não faz da PS uma mudança de objeto em relação ao modelo biomédico. Demarcar isto leva-nos a pensar em como são construídos os processos de trabalho dentro da saúde. Dado que há um ideal a ser atingido pelas intervenções destes trabalhadores, encontramos espaço para problematizar se há uma real leitura da realidade empírica. Seria, portanto, possível afirmar que as práticas em saúde pautadas na Promoção da Saúde podem ser vistas como um método de trabalho que desenvolve a pessoa para uma autonomia? Ou este fundamento conduz à homogeneização da vida?

Se a homogeneização da vida passa a ser uma diretriz implícita na política da saúde, o discurso da capacitação torna-se uma manipulação. Perde-se a possibilidade de uma vida autêntica sobrepondo a vida que precisa existir. Uma vez posto não haver a necessidade de olhar para o sujeito da saúde, ficando apenas com a saúde do sujeito, as intervenções caem na armadilha de enfatizar a doença. Todo saber pauta-se, portanto, nos seus contextos estruturais: moradia, escola, condição da comunidade, entre outros. A alegação de romper com a doença como objeto da saúde constrói-se como falácia, na máscara do desenvolvimento social. Os espaços tornam-se condições de existência para constituir um sujeito saudável.

A importância deste debate está exatamente na palavra *intervenção*. Compreender a constituição de uma subjetividade é o que conduz o profissional a seu fazer em campo, norteando e fundamentando suas atividades. Pensar quem é o sujeito-da-saúde, como faz Minayo (2001), é de extrema importância, proporcionando um debate para além de como se constitui uma pessoa, mas, também, qual a função do sanitarismo, onde aloca-se, como se faz.

## Considerações Finais

O desenvolvimento do debate sobre a saúde do sujeito está longe de encontrar seu fim, dada a multiplicidade dos diálogos ainda existentes. Ao desenvolver essas reflexões, desde Sigerist até o contemporâneo,



identifica-se um paradigma determinante para conduzir as políticas de saúde em um país.

A ambição constante em romper com o tradicionalismo biomédico junto às novas demandas no mundo pós-guerra, levou os profissionais a se fixarem em análises das condições sociais. É sem qualquer estranheza que identificamos com frequência, discursos onde se fala de desenvolvimento social como o principal fator para uma condição ideal de bem-estar. É esta mesma premissa de desenvolvimento social que sofreu grande influência das normativas políticas construídas ao longo do século vinte.

São estas mesmas normas políticas que tentaram a globalização do modo de viver, como apresentamos neste texto. A dinâmica entre a nova sociedade que não destruiu por completo seu passado, mas, como diz Hobsbawm (2017) “adaptou seletivamente a herança do passado para uso próprio.” (p. 25), legitima o discurso que oculta o sujeito no campo da saúde.

Ao realizar esta crítica, não se pretende diminuir o valor do debate, muito menos afirmar que não existe a necessidade desta perspectiva social. Pelo contrário, ressalva-se que compartilhamos da busca por uma sociedade mais justa e desenvolvida para todos. Contudo, crer fielmente nesta mudança, como posta pela PS, como o caminho ideal para solucionar a situação complexa que é a saúde pública, constrói uma armadilha em direção a um discurso moralista, reproduzindo o fazer anterior tão criticado. Podemos recordar o trabalho de Ayres (2001), onde alegava a necessidade de ser tomado alguns cuidados para não se fazer das oportunidades que se formulam com um sistema público de saúde, uma série de armadilhas que ataquem o próprio sistema e seus usuários.

A busca pela responsabilização do Estado no processo total dos cuidados coletivos da população remete a uma transposição paradigmática visto a construção do pensamento político ao longo do último século, por conseguinte, da Promoção da Saúde. Dessa maneira, a Saúde Pública transformou o seu sujeito em uma individualidade, fixado no mundo por determinantes. Por sua vez, não se pode afirmar indubitavelmente quem é o tal sujeito da saúde pública, mas crê-se fielmente que, transformando seu contexto social, a partir de uma idealidade posta anterior à própria pessoa, chegar-se-á em uma perfeição. O que podemos afirmar sobre este sujeito é que o mesmo é tratado como o sujeito da técnica, aquele indivíduo estático no mundo, mero produto das aplicações. É o mesmo sujeito dos modelos hegemônicos anteriores à PS, um produto de uma causalidade.

Por fim, cabe destacar que nosso intento foi o de demonstrar como a proposição da Promoção da Saúde também se faz de forma generalizada e generalizando; perpetuando a sobreposição da teoria perante o sujeito e dando continuidade a uma busca por um ideal, fora da realidade empírica das pessoas. Um bom exemplo seria o fato de não se poder afirmar haver garantias de que uma situação de vulnerabilidade é similar a toda uma população local e, muito menos que determinado local seja identificado com espaço como parte de sua constituição subjetiva para realizar o desenvolvimento deste. Desta forma, podemos afirmar que os debates devem permanecer, necessitando sempre uma transformação dois cuidados à pessoa.

## Referências

- Almeida, T. S. (2016). História da Medicina e história das ideias: de Sigerist a Canguilhem. *Revista da História Intelectual*, 2 (1), 68-83. Retirado em <http://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/issue/view/8634/678>
- Ayres, J. R. de C. M. (2001). Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, 6 (1), 63-72. Retirado em <https://www.scielo.org/pdf/csc/2001.v6n1/63-72/pt>
- Buss, P. M. (2000). *Promoção da Saúde e qualidade de vida*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 5(1), 163-177. Retirado de <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232000000100014>.
- Becker, D. (2001). *No seio da família: amamentação e promoção da saúde no Programa de Saúde da Família*. Dissertação de mestrado, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Retirado em [https://portaldes.iciict.fiocruz.br/transf.php?script=thes\\_cover&id=000040&lng=pt&nrm=iso](https://portaldes.iciict.fiocruz.br/transf.php?script=thes_cover&id=000040&lng=pt&nrm=iso)
- Canguilhem, G. (1978). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. (Obra original publicada em 1966).
- Clark, E. G. (1976). Planejamento para a Saúde Comunitária. In Leavell, R. H & Clark, E. G. (Org.) *Medicina Preventiva*. (1a ed., pp 666-677, Donnagelo, M. C. F., Goldbaum, M. & Ramos, U. S., Trad.) São Paulo, McGraw-Hill. (Obra original publicada em 1965)
- Cueto, M. (2004). *The origins of Primary Health Care and Selective Primary Health Care*. *American Journal of Public Health*, 94 (11), 1864-1874. Retirado em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1448553/>
- Evans, R. J. (2016). *A Chega do Terceiro Reich*. (3a ed. trad. Brito, L.) São Paulo, Crítica. (Obra original publica em 2003).



- Gadamer, H.-G. (2015). *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (15a ed., trad. Meurer, F. P.) Rio de Janeiro, Vozes. (Obra original publicada em 1960)
- Gilbert, M. (2016). *A história do Século XX*. (1a ed., Trad. Barcellos, C. e Alves, E. de C.) São Paulo, Crítica. (Obra original publicada em 2001)
- Gaddis, J. L. (2005). *História da Guerra Fria*. (1a ed. Trad. Vieira, G.) Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Hobsbawn, E. (2002). *Tempos Interessantes: uma vida no século XX*. (1a ed, Trad. Duarte, S.) São Paulo, Companhia das Letras.
- Hobsbawn, E. (2017). *A Era dos Extremos: o breve século XX - 1914-1991*. (2ª ed., Trad. Santarrita, M.) São Paulo, Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1994).
- Husserl, E. (2012). *Investigações lógicas: segundo volume, parte I investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. (1a ed, Trad. Alves, P. M. S. e Morujão, C. A.) Rio de Janeiro, Forense Universitária. (Obra original publicada em 1904)
- Husserl, E. (2013). *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. (1a ed. Alves, M. S. Pedro, Trad.) Rio de Janeiro, Forense Universitário. (Obra original publicada em 1929)
- Holanda, A. F. (2011). Fenomenologia do “cuidado”: reflexões para um olhar sobre o binômio saúde-doença. In Peixoto, A. J. & Holanda, A. F. (Org) *Fenomenologia do cuidado e do cuidar*. (1a ed. pp 67-84). Curitiba, Juruá.
- Illich, I. (1975). *Limits to Medicine - Medical Nemesis: the expropriation of health*. (2a ed.) Marion Boyars, Londo.
- Lalonde, M. (1974). *A new perspective on the health of Canadians*. Ottawa, ON: Minister of Supply and Services Canada. Retirado em Public Health Agency of Canada website: <http://www.phac-aspc.gc.ca/ph-sp/pdf/perspect-eng.pdf>
- Leavell, R. H & Clark, E. G. (1976a). O que é Medicina Preventiva In Leavell, R. H & Clark, E. G. (Org.) *Medicina Preventiva*. (1a ed., pp 3-11, Donnagelo, M. C. F., Goldbaum, M. & Ramos
- Minayo, M. C. de S. (2001). *Estrutura do sujeito, determinismo e protagonismo histórico: uma reflexão sobre a práxis da saúde coletiva*. Rev. Ciência e Saúde Coletiva, 6(1), 7-19. Retirado em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S141381232001000100002&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141381232001000100002&lng=pt&tlng=pt)
- Ricoeur, P. (1988). *O Conflitos das Interpretações*. (Correia, M. F. S., Trad.) Porto, RÊS Ediotra. (Obra original publicada em 1969)
- Roberts, J. M. (1999) *Twentieth Century - The History of The World, 1901 to 2000*. New York, Viking.
- Sigerist, H. E. (1946a). The Social Sciences in the Medical School, H. E. *The University at the Crossroads: address & Essays*. (1a ed.,pp 127-142) New York, Henry Schuman.
- Sigerist, H. E. (1946b). The Study of Medicine in Wartime, H. E. *The University at the Crossroads: address & Essays*. (1a ed.,pp 80-91) New York, Henry Schuman.
- Silva, L. M. de O., Mattos, F. A. M. de (2009). *Welfare State e emprego em saúde nos países avançados desde o Pós-Segunda Guerra Mundial*. Revista de Economia Política, 3 (115),135-152. Retirado em <http://www.scielo.br/pdf/rep/v29n3/a08v29n3.pdf>
- WHO / Brazil (1946). *Constituição da Organização Mundial da Saúde*. Nova Iorque, 1946. Retirado em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>
- WHO / Brazil (1978). *Declaração Alma-Ata*. Alma-Ata, URSS, set, 1978.
- WHO / Brazil (1986). *Carta de Ottawa pela Promoção de Saúde*. Primeira Conferência Internacional sobre Promoção de Saúde. Ottawa, Canadá, 1986.

Submetido em 11.08.2021 – Aceito em 30.11.2021



## A ERA DA TÉCNICA E MODOS DE EXISTÊNCIA NO CONTEMPORÂNEO

The Era of Technique and Modes of Existence in the Contemporary

SAMIRA MELETTI DA SILVA GOULART \*

La Era de la Técnica y Modos de Existencia en lo Contemporáneo

ANA MARIA LOPEZ CALVO DE FEIJOO \*\*

**Resumo:** Com o objetivo de esclarecer as principais determinações do nosso horizonte histórico e como elas aparecem nos modos de ser e estar do homem contemporâneo, realizamos pesquisa bibliográfica em uma Revisão Narrativa da Literatura. Guiados pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, principalmente no seu texto *A questão da técnica*, seguimos nosso caminho na tentativa de uma apreensão mais originária dos sentidos que fundamentam nosso horizonte compreensivo. Considerando as reflexões de Bauman, em *Modernidade líquida*, e as análises de Duarte em *Vidas em risco*, propomo-nos a realizar uma caracterização da época contemporânea e descortinar outras possibilidades de compreensão da mesma, levando em consideração os modos de ser e estar do homem na cotidianidade mediana desta Era da técnica. Assim, pretendemos elencar elementos que tornem possível uma investigação psicológica inclinar-se sobre as questões sociais a partir das articulações historicamente constituídas na relação homem-mundo, superando as dicotomias vigentes entre uma interioridade psíquica e exterioridade social.

**Palavras-chave:** Psicologia social; Contemporaneidade; Heidegger; Bauman; Modernidade;

**Abstract:** In order to clarify the main determinations of our historical horizon and how they appear in the ways of being of contemporary man, we conducted a bibliographic research in a Narrative Review of Literature. Following Heidegger's phenomenology-hermeneutics, mainly in his text *The question concerning technology*, we followed our path in the attempt of a more originary apprehension of the senses that underlie our historical horizon. Considering Bauman's thoughts, in *Liquid Modernity*, and Duarte's analysis of *Lives at Risk*, we propose to characterize contemporary era and to discover other possibilities for understanding it, taking into account the modes of being of man in daily life of this Era of technique. We intend, therefore, to list elements to make it possible for a psychological investigation to approach on social issues based on the historically constituted articulations in the man-world relationship, overcoming the existing dichotomies between a psychic interiority and social exteriority.

**Keywords:** Social psychology; Contemporary; Heidegger; Bauman; Modernity

**Resumen:** Para esclarecer las principales determinaciones de nuestro horizonte histórico y cómo ellas se manifiestan en las formas de ser del hombre contemporáneo, realizamos una investigación bibliográfica en una Revisión Narrativa de la Literatura. Guiados por la fenomenología-hermenéutica de Heidegger, principalmente en su texto *La cuestión de la técnica*, seguimos nuestro camino en el intento de una aprehensión más original de los sentidos que subyacen nuestro horizonte histórico. Considerando las reflexiones de Bauman, en *Modernidad líquida*, y el análisis de Duarte sobre *Vidas en riesgo*, nos proponemos describir la época contemporánea y descubrir otras posibilidades de entenderla, teniendo en cuenta las formas de ser del hombre en la vida diaria de la técnica. Así, pretendemos enumerar elementos que permitan que una investigación psicológica reflexione sobre cuestiones sociales a partir de las articulaciones históricamente constituidas en la relación hombre-mundo, superando las dicotomías actuales entre una interioridad psíquica y exterioridad social.

**Palabras-clave:** Psicología social; Contemporáneo; Heidegger; Bauman; Modernidad.

\* Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Email: samira.goulart.sg@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-2023-6016

\*\* Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Email: ana.maria.feijoo@gmail.com . Orcid: 0000-0002-3064-3635





## Introdução

Neste estudo temos como objetivo ressaltar as principais determinações de nosso mundo e descrever o modo de ser do homem contemporâneo. Essa compreensão se torna imprescindível quando desde a Psicologia pretendemos encaminhar um esclarecimento que subtraia totalmente a perspectiva subjetivista, que posiciona o psiquismo como o lugar de mapeamento do comportamento humano. Pretendemos descrever o modo como o homem se constitui, para além de uma interioridade encapsulada, em sua indissociabilidade homem-mundo. Para tanto, recorreremos à filosofia, mais especificamente, a ontologia fundamental tal como elaborada por Martin Heidegger (1927/2005), e seguiremos, ainda com este filósofo, rumo à compreensão daquilo que ele denominou Era da técnica (1954/2007/2008) ao se referir às determinações que engendram modos de ser na relação homem-mundo. Uma vez compreendido aquilo que mais originariamente se encontra no solo que sustenta as expressões do homem em sua cotidianidade, partiremos para as considerações de Zygmunt Bauman (2001), sociólogo polonês, que esclarece com exemplos concretos o comportamento do homem no horizonte histórico moderno e contemporâneo. Para realizarmos uma interlocução entre Heidegger e Bauman, chamaremos a psicologia ao diálogo. À psicologia comprometida com o social interessa saber aquilo que no mundo dita a cadência na qual o homem deve se inserir. Uma vez esclarecido o tom que se imprime na determinação de modos de ser do homem contemporâneo, poderemos também encontrar caminhos possíveis rumo à libertação daquilo que engendra comportamentos. Com esse movimento pretendemos nos deslocar da ideia de que as fissuras psíquicas se encontram na interioridade psíquica para podermos pensar que os problemas existenciais se encontram justo naquilo que podemos chamar de arco intencional historicamente constituído.

Sabemos que articular posicionamentos ontológicos como os de Heidegger com os posicionamentos ônticos como os de Bauman traz críticas totalmente pertinentes. Por isso, ressaltamos que para aproximar as considerações acerca de uma proposta ontológica (que diz respeito ao ser e seu sentido), como a realizada por Heidegger, com as considerações ônticas (que diz respeito ao ente e sua realização fática cotidiana), apresentadas por Bauman, buscamos em Duarte (2010) inspiração de uma articulação do ontológico com o ôntico possível. A tentativa de articular esses dois posicionamentos de modo consistente é a principal contribuição do nosso estudo quando se pretende buscar em Heidegger elementos que possibilitem edificar um modo de pensar o social e suas determinações por meio da psicologia.

Em consonância às análises realizadas por Duarte (2010) entre a ontologia de Heidegger e a arqueologia e genealogia de Foucault, em seus diagnósticos filosóficos do presente, consideramos também possível um diálogo com as análises de Bauman sobre a modernidade e contemporaneidade, tendo em vista seu olhar sobre as múltiplas facetas desse horizonte histórico, e suas descrições dos modos de ser e de se relacionar dos homens desta época. Embora Bauman não realize uma ontologia, assim como Heidegger, ele também está interessado em compreender as formas de ser que os homens assumem nesse momento histórico, que têm suas especificidades e características determinantes, possibilitando a diferenciação em relação às épocas anteriores.

Nos últimos anos, pudemos acompanhar mudanças conjunturais que vêm afetando diretamente o modo de vida do homem. Observamos grandes avanços tecnológicos, maior rapidez das trocas de informação e comunicação, fluidez das relações humanas e profissionais, bem como a individualização da vigilância e da responsabilidade sobre o sucesso e/ou fracasso (Bauman, 1999, 2001; Birman, 2013; Foucault, 2005). Assistimos, ainda, a proliferação de ideais de controle, produtividade, saúde, sucesso, beleza e felicidade, que requerem do homem contemporâneo novos modos de ser e estar no mundo. Tais transformações parecem favorecer, cada vez mais, a perda dos limites e medidas outrora demarcados, e incentivar uma aceleração das rotinas, com a multiplicação de atividades (Bauman, 2001; Han, 2017).

Em síntese, a partir da observação ao modo de vida do homem no cotidiano, pretendemos esclarecer as principais características dessa época histórica e a existência que em meio a ela se realiza. Através dessa questão principal, alguns questionamentos emergem: O que caracteriza o nosso tempo histórico? Como o homem contemporâneo realiza sua existência nessa época?

Com o objetivo de chegar a uma compreensão das principais determinações do nosso horizonte epocal, como elas aparecem nos modos de ser e estar do homem contemporâneo, realizamos uma pesquisa bibliográfica, adotando como metodologia uma Revisão Narrativa da Literatura. Guiados pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, principalmente no seu texto *A questão da técnica* (1954/2007, 2008), seguimos nosso caminho na tentativa de uma apreensão mais originária dos sentidos que fundamentam nosso horizonte



compreensivo. Somado a Bauman, em *Modernidade líquida* (2001), considerando também as análises de Duarte em *Vidas em risco* (2010), propomo-nos a realizar uma caracterização da época contemporânea e descortinar outras possibilidades de compreensão da mesma, levando em consideração as formas de ser do homem na cotidianidade mediana desta Era da técnica.

Tendo como norte a correlação originária homem-mundo e a fenomenologia-hermenêutica como bússola, faz-se então necessário primeiro nos aproximar desse mundo ao qual Heidegger caracteriza como a Era da técnica.

## Heidegger: Era da técnica e suas Determinações

Ao tematizar o fenômeno histórico, o filósofo afirma: “verificamos precisamente em que sentido entendemos a caracterização ‘histórica’... Histórico diz aqui: tornar-se, surgir, ocorrer no tempo: uma caracterização que vai ao encontro de uma realidade” (Heidegger, 1920/2010, p. 33). E acrescenta: “Nós pensamos o histórico como o encontramos na vida; não na ciência histórica” (Heidegger, 1920/2010, p. 33).

Com isso o filósofo quer mostrar que o próprio pensar histórico já se insere em um pensamento que objetiva o mundo, o homem e sua existência, determinando nossa cultura. Segundo ele, o pensar histórico retrata já o furor moderno de conhecimento, controle e asseguramento de todas as coisas da vida. Heidegger (1920/2010) então afirma que é através do método fenomenológico que poderemos olhar os fenômenos históricos sem cair na objetivação e tentativa de contorno e asseguramento do pensamento calculante moderno, de modo a suspender as teorias já sedimentadas. Ele concebe o histórico, em termos da facticidade da vida, que se refere às possibilidades abertas nesse mundo, isto é, trata dos modos de ser possíveis de se realizar na experiência mais cotidiana e comum da vida.

Segundo Heidegger (1954/2008), desde a modernidade houve uma valorização da razão e destaque da ação e instrumentalidade do homem, como se ele fosse o responsável único por criar e produzir as coisas do mundo. Desta maneira, a noção atual da técnica enquanto instrumentalidade que carrega o princípio da causalidade (um fazer do homem que através de meios chega a um fim), fica reduzida ao estabelecimento de uma relação direta entre o homem, a ação que ele desempenha (meios) e a coisa produzida ou descoberta (efeito). A técnica fica assim reduzida a um operar, a um fazer, e mais especificamente, a um fazer do homem; e todo produzir (*poiésis*) fica reduzido a uma responsabilidade assumida pelo homem, que na modernidade é tomada já com um valor moral de culpa. Essa relação causal estabelecida pela consideração da causa eficiente como um fazer que opera um efeito (eficiência), aparece, conforme Heidegger (1954/2008), somente no mundo moderno.

Outra característica deste modo de desvelamento moderno é tomar a natureza, as coisas e o próprio homem não só como objetos do conhecimento e do cálculo, mas ainda como recursos disponíveis. Isto significa que tudo o que é tocado por esse modo se essencializa, é tomado como determinado e por isso passível de ser conhecido, controlado e armazenado. Essa disponibilidade caracteriza o mundo moderno, e se estende e intensifica na época contemporânea, sendo a realidade desvelada como subsistência, objeto e recurso disponível ao uso (seguro, contínuo e controlado). Essa é, portanto, a forma pela qual o homem apreende a si e os outros entes mundanos. E é, pois, este modo técnico de desvelar que permite as concreções existenciais tais como as vemos no cotidiano do mundo.

Na busca do homem pelo provocar e explorar a natureza e os demais entes, ele age cotidianamente ao modo do autômato, correspondendo à invocação desafiadora da *Gestell* (essência da técnica moderna), seguindo, em geral, os sentidos sedimentados no impessoal desta Era da técnica. De início e na maioria das vezes, o homem se encontra lançado ao cotidiano impessoal, em um modo impróprio de existência, impregnando-se dos sentidos da técnica e atendendo as suas exigências utilitárias como um autômato. Nesse modo impróprio, o homem se esquece do seu caráter de poder-ser, da sua copertença originária ao mundo. O pensamento sobre o sentido é obscurecido pelo pensamento calculante, que reduz a verdade e o conhecimento ao método, mantendo o homem na superficialidade daquilo que se mostra. Ao desocultar o real pelo desafio e exploração, o próprio homem é desafiado a se manter em uma operacionalização constante, e a existência se automatiza absorvida pelos desígnios do impessoal desse mundo técnico.

Conforme destaca Feijoo (2014, 2017), nesta época histórica, caracterizada por uma suposta autonomia do homem e pelo pensamento calculante, a ação humana está marcada por uma cadência de produção que desconhece medida e nunca cessa. Por isso, a autora fala de uma cadência marcadamente compulsiva, já que o homem age no cotidiano desse mundo de modo irrefletido e automatizado, em uma produção sem fim e finalidade, desconhecendo limites e realização/satisfação.

A Era da técnica descrita por Heidegger mostra, desta maneira, uma experiência histórica de sentido de verdade e conhecimento (técnico-científico) que afeta a vida humana das mais diferentes formas. A revelação desse modo determinante de pensamento e dessa relação com a natureza, as coisas do mundo e com o próprio homem, é uma das grandes contribuições do filósofo para pensarmos o mundo moderno e contemporâneo, sendo esse modo de desocultar moderno que diferencia esta Era da técnica das demais épocas históricas. Este modo de desvelar (o) mundo por meio do desafio e exploração, da tentativa de controle e domínio dos acontecimentos, ao modo da disponibilidade e em função da produtividade, marca, então, o horizonte histórico contemporâneo.



A partir dos apontamentos do filósofo sobre a época atual e da caracterização deste horizonte histórico como a Era da técnica, revelados seus principais sentidos e determinações, consideramos ser agora necessário refletir sobre a experiência fática da vida. Junto a outros estudiosos desta época, vamos ver como é viver nesse mundo tecnológico e científico da técnica, que tende a determinar a maioria das relações, seja consigo, os outros e a natureza.

## **Bauman: Uma Compreensão Ôntica do Modo de Vida Contemporâneo**

É importante destacar que a escolha por chamar o tempo histórico presente de contemporaneidade visa apenas ressaltar que estamos interessados nos fenômenos atuais, dos quais somos contemporâneos, sem adentrar nas discussões acerca de suas diferentes denominações: contemporaneidade, hipermodernidade, pós-modernidade, modernidade líquida, modernidade tardia, Era da técnica, entre outras (Bauman, 2001; Duarte, 2010; Harvey, 1994; Heidegger, 1954/2007; Lipovetsky, 2004). O que se destaca importante nesta discussão é que todos esses autores, pensadores da época histórica atual, apesar das divergências de nomenclaturas e das significações a elas atribuídas, concordam que para estarmos no mundo tal como vivemos e nos comportamos hoje, algo começou já a partir de um momento anterior. Nesse sentido, a época presente é pensada sempre tendo como referência a modernidade, seja como um excesso, radicalização, liquefação, superação, oposição ou continuação da mesma.

De modo a empreender no propósito da compreensão do momento atual, junto a Bauman (2001), retomaremos de início algumas características modernas que, de uma forma ou de outra, dão base e caracterizam as discussões travadas sobre o contemporâneo. E seguiremos com uma breve recuperação histórica daquilo que o autor considera como a passagem da modernidade para a contemporaneidade, explicitando as principais marcas que fazem reflexos e caracterizam os modos de vida contemporâneos.

A era moderna se inaugura com a tentativa do homem de pôr ordem ao mundo a partir da razão, contrapondo-se à anterior ordem divina, buscando o controle e manipulação da natureza (Bauman, 1999). Nesse sentido, Bauman destaca que o que caracteriza a modernidade e, na verdade favoreceu a seu advento, foi a necessidade do homem de ordenar e construir um mundo estável, seguro e sólido, além de duradouro e previsível. Isso requeria esquadrihar e classificar a natureza e o próprio homem como objetos a serem manipulados, descobertos e explicados, permitindo, ainda, modificá-los e levá-los a um melhor resultado. A pesada modernidade, como nomeia o autor, foi a época de projetar e moldar a realidade a partir das emergentes ciências modernas, que passaram a intervir na natureza, no homem e na sociedade. Desta forma, a racionalidade técnico-científica tornou-se dominante, tendo na economia a base e fundamento para uma nova ordem, que abarcou todas as demais facetas da vida humana, com regras e controle rígido sobre os homens e a sociedade em geral.

O homem moderno, dividido em corpo e mente (razão), é tomado como sujeito (substancializado) e, assim, também como objeto a ser conhecido e investigado, de maneira a se constituírem saberes capazes de controlá-lo e manipulá-lo para extrair dele seu potencial máximo; ou seja, o homem se torna o sujeito da ação e também o produto/objeto de investigação/exploração (Bauman, 2001; Foucault, 1976/2005).

Podemos observar que Bauman (2001), como também Foucault (1976/2005), chama atenção para os discursos científicos e disciplinares que surgiram neste momento, colocando-se como absolutos donos do saber, tal como Heidegger também já destacara em sua meditação sobre a técnica. A ciência ganha destaque como aquela que tem o conhecimento sobre o homem e detém o método para a obtenção da verdade.

Segundo Bauman (2001), a sociedade disciplinar moderna se constituiu em uma sociedade de controle e instituições fortes e absolutas, que regulavam as condutas e corpos dos homens, controlando o tempo e o espaço. A imobilidade do espaço e o domínio do tempo representavam bem esse tipo de poder sobre os corpos. Na modernidade, o espaço é uma dimensão valorizada como poder, pois é estável, imóvel e inflexível, servindo, desta maneira, aos propósitos desse tempo histórico que valorizava o que era o maior, mais sólido e pesado.

Em sua busca de ordem, controle, previsão e conseqüente padronização (massificação e homogeneização das coisas e dos modos de ser), a modernidade passou ainda a rechaçar tudo o que era diferente, que destoava ou escapava ao controle, vistos como desordem e caos. Esta época se caracterizou pela atuação de instituições fortes, regimes de verdade rígidos, pelo controle do homem, da natureza e do espaço.

Bauman (2001), no entanto, defende que é exagero falar de um fim da modernidade, quando o que parece é que essa forma era apenas uma das versões possíveis da versátil sociedade moderna. Segundo o autor, ser moderno significa antes de tudo estar em movimento, não parar de produzir, fazer, criar, explorar, acumular... Contudo, destaca duas características que parecem tornar a situação de agora diferente da modernidade até aqui descrita: a primeira diz respeito ao declínio da crença de que há um objetivo final a ser alcançado e um estado pleno de felicidade, satisfação, conhecimento, ordem e equilíbrio; a segunda característica diz respeito à fragmentação e privatização dos direitos, tarefas e deveres que antes eram vistos como referentes a todos e agora são tidos como privados, de responsabilidade exclusiva dos indivíduos.

Para Bauman (2001), a emergência do homem enquanto sujeito individual e da responsabilidade in-



dividual configuram-se em uma importante mudança acontecida na modernidade e que permaneceu sendo intensificada ao longo da mesma, havendo a mudança dos discursos éticos políticos para o dos direitos humanos, o que garantiu o direito e dever de livres escolhas de acordo com as vontades individuais, acarretando, ao mesmo tempo, a maior responsabilidade sobre as suas consequências.

Apesar das mudanças da esfera social e política para a individual e privada, parece, contudo, que ambos os discursos são possibilidades que emergem em um mesmo horizonte da técnica, que toma todos os entes, inclusive o humano, como objetos passíveis de dominação e controle através da razão. Se, de início, um controle declaradamente realizado pelo outro (enquanto Estado, sociedade e instituições), agora um controle relegado ao próprio sujeito, que passa a ter de se responsabilizar individualmente por seus direitos e deveres.

Na modernidade, o processo de subjetivação e individualização se dava pela escolha de identidades consideradas naturais (homens, mulheres, pobres, ricos, operário, comerciante etc.), sustentadas pelo discurso de ordem e controle da sociedade disciplinar. A individualização, nesse sentido, serviu ao propósito do controle, típico dessa sociedade moderna, com o domínio dos sujeitos, tornados dóceis, educados, trabalhadores e produtivos, para obter resultados favoráveis aos valores da época. É comum que nesse processo de disciplina- rização os corpos sejam tomados como matéria-prima a serem desenvolvidas capacidades, potencialidades e aptidões, submetidos a um cálculo e estratégia de poder (Bauman, 2001; Duarte, 2010; Foucault, 1976/2005).

Podemos observar, contudo, que esses jogos de saber-poder foram sendo modificados a partir dos avanços científicos e tecnológicos, bem como do capitalismo, dando lugar a outras e renovadas racionalidades que passam a exercer igual e/ou superior influência sobre os processos de subjetivação (sobre os modos de vida) dos homens contemporâneos.

Bauman (2001) então designa o momento histórico que desponta como uma modernidade líquida, e justifica a utilização do termo como metáfora à flexibilização e fragmentação das antigas e sólidas instituições modernas, bem como a maior liberdade individual, maleabilidade, leveza e mobilidade que caracterizam este tempo. Aliado a essa maleabilidade, liberdade e lógica individualista, a contemporaneidade é caracterizada também por uma experiência de compressão espaço-temporal (Harvey, 1994) e aceleração das trocas, viabilizada pela revolução tecnológica ora em curso, somada à desregulamentação e privatização de tudo o que antes era tido como da sociedade.

Usando a fluidez dos líquidos como metáfora, Bauman (2001) descreve esse momento histórico como uma modernidade leve, adaptável, flexível, na qual a importância do tempo superou a ocupação espacial como caracterizadora das coisas e do próprio homem.

Toda esta flexibilização, individualização e privatização, destacadas por Bauman (2001), parecem, assim, favorecer a modos de existência mais agitados, produtivos, consumidores, competitivos, individualistas e favorecedores, que assumem para si a responsabilidade total pela feita do mundo e pelos seus sucessos e fracassos individuais. Tais modos de vida passam a assumir um ritmo cotidiano cada vez mais acelerado de produção, exploração, conhecimento e ação constantes, que já não encontram medidas ou parâmetros, nem mesmo uma satisfação e finalização de seus projetos e conquistas. Tudo permanece perene, sempre a espera e espreita de algo mais novo e original, mais veloz ou potente, a ser desenvolvido, consumido ou conquistado.

## **Rumo a uma Perspectiva Social na Psicologia: Uma Articulação Ontológico-Ôntico Possível**

Como podemos observar, os sentidos cotidianamente compartilhados e os modos de vida dos homens modernos e contemporâneos parecem expressar, do ponto de vista ôntico, a provocação, exploração e tentativa de controle da natureza e do homem, referente ao modo de desvelamento que Heidegger (1954/2007) denominou de essência da técnica moderna, pautada em uma racionalidade instrumental e calculante. Assim, Heidegger (1954/2007) chama atenção para o que considera as principais características dessa época histórica: o obscurecimento do ser, cada vez mais tomado como ente; e o declínio do pensamento propriamente dito, cada vez mais dominado pelo cálculo.

Heidegger (1935, citado por Duarte, 2010) foi levado a pensar as características da modernidade, entendendo (em *Introdução à Metafísica*) este tempo histórico como determinado pelo esquecimento do ser. O filósofo afirma, então, que a metafísica sempre realizou uma determinada interpretação do ente e concepção de verdade, esquecendo-se da pergunta sobre o ser e seu sentido. Por isso ele designa a metafísica como a história do esquecimento do ser, aquela que tradicionalmente toma o ser equiparado ao ente, considerando o ser como algo que está simplesmente dado e presente, bem como a verdade como aquilo que se revela e é evidente. Heidegger considera, assim, que a tradição metafísica e seus fundamentos filosóficos sempre guiaram e determinaram a vida do homem, e seguem estabelecendo a essência de cada época histórica, confundindo-se, ela mesma, com a história do ser (Duarte, 2010; Magliano, 2019).

A modernidade surge, portanto, a partir de um novo projeto metafísico, que ganha expressão e disseminação pela ciência e técnica modernas. A metafísica moderna interpreta os entes enquanto objetos representados por um sujeito. Isso implica em uma concepção da verdade como a certeza da representação. Especialmente influenciada pelo pensamento de Descartes, a metafísica moderna transforma a relação do homem com o ser, para o qual não se busca mais o sentido e sim o objetiva. Há um obscurecimento da questão



do ser e o homem não pensa mais no sentido, adotando o modo de pensar da ciência, que Heidegger (1959) denomina calculante, e que concebe tudo como já dado e passível de mensuração. Com o cógito cartesiano, a razão do homem assume centralidade, passa a posicionar o mundo e os demais entes que vêm ao encontro, objetivando-os. Para os modernos, pensar passa a significar representar, isto é, objetivar o ente e colocá-lo diante do sujeito que o conhece e controla. A partir de então o real passa a ser apenas aquilo passível de objetivação e mensuração.

O próprio homem se vê, assim, transformado em sujeito do conhecimento, posto como substrato a partir do qual os objetos são posicionados, instaurando a concepção do homem enquanto sujeito, fundamento da verdade. Desta maneira, a vida humana passa a assumir uma centralidade em todas as esferas (econômica, política e tecnocientífica) e passa a ser a medida do mundo, tendo a razão como parâmetro de verdade e conhecimento. A verdade para a metafísica cartesiana é, portanto, uma certeza calculada na representação do homem (tido como fundamento subjetivo).

É interessante destacar que a verdade estabelecida é a do método, da técnica moderna, do pensamento que calcula, através do desafio da natureza e do próprio homem a dominar os recursos e a realidade em geral, distanciada que está da questão do sentido do ser e, assim, do sentido mais originário de verdade, enquanto *alétheia*, como aquilo que deixa vir à cena o que se apresenta.

Heidegger (1954/2007, 2008) aponta, contudo, que tal modo de desvelamento técnico e a objetivação do homem transformado em sujeito são uma destinação do homem moderno, o seu modo de apreender-se e se relacionar com o mundo. A época moderna é, assim, marcada por essa forma de desvelamento de mundo, determinada pela metafísica, que posiciona os parâmetros da relação do homem com o ser, através do obscurecimento do último e da tomada do ente como objeto do cálculo da razão e do controle técnico-científico. Esse seria, para o filósofo, “o fundamento metafísico que confere sentido e inteligibilidade ao nosso tempo” (Duarte, 2010, p. 19).

Como nos esclarece Duarte (2010), na filosofia de Heidegger as épocas históricas são determinadas por uma forma de desocultamento, isto é, de relação do homem com o ser e com o mundo, tendo a objetividade da modernidade sido cada vez mais transformada em disponibilidade na contemporaneidade, em vista de uma intensificação dos desígnios da técnica sobre a relação homem-mundo, isto é, em vista de a natureza e o próprio homem terem sido tomados não só como objetos de controle e de conhecimento, mas agora como subsistência, disponível ao domínio e cálculos da técnica. Heidegger pensa então o desenvolvimento técnico-científico, segundo Duarte (2010, p. 141), como destino do ser que se instaura na modernidade, designando, assim, um prolongamento e acentuação radical, através do qual a relação sujeito e objeto passa a ser absorvida pelo fluxo de produção, reprodução, consumo e descarte, considerando ambos, sujeito e objeto, como subsistências. O que importa agora não é apenas investigar os entes em suas propriedades e características objetivas, mas assegurar-se, através do cálculo e planejamento, das possibilidades de produção, incremento e destruição, tornando a ciência e a técnica cada vez mais intervencionistas. Desta maneira, conforme Duarte (2010), podemos observar uma radicalização da objetivação do homem e de sua transformação em sujeito, ao mesmo tempo individual e massificado.

A partir da compreensão do processo de subjetivação, intensificação da objetivação e individualização do homem, podemos verificar que tanto Heidegger quanto Bauman, em seus diferentes níveis de análise, ressaltam o papel de destaque assumido pelos discursos técnicos, científicos e disciplinares que se colocaram como absolutos donos do saber nessa época e que representam mais fidedignamente aquilo que Heidegger chamou de pensamento calculante.

A caracterização da modernidade e seus regimes de verdade pautados na racionalidade técnico-científica nos permite, ainda, refletir acerca de outro fenômeno apontado por Heidegger (1954/2007, 2008) - o desenraizamento do solo do pensamento. Com essa denominação, o filósofo está se referindo a um obscurecimento do mundo devido à perda do pensamento sobre o sentido do ser dos entes (que reflete a perda da questão do ser). O mundo se torna, assim, superficial, desenraizado, desprovido de meditação, visto que o homem, sob o domínio do cálculo, não pensa mais o sentido e essência das coisas. Deste modo, o homem se mantém em uma superfície, tomando quase tudo o que vem ao seu encontro como simplesmente dado e determinado e tomando a verdade como aquilo que se evidencia. Em meio a esse pensamento predominante no âmbito da ciência, perde-se a reflexão acerca do ser dos entes e das relações mais originárias de homem e mundo, bem como da verdade como desvelamento (*alétheia*). Assim, um mundo sem pensamento e reflexão, sem profundidade, é um mundo sem distinções, que obscurece as diferenças, um mundo planejado e nivelado de sentido, que favorece a homogeneização dos modos de ser.

Ao assumir o pensamento técnico calculante, o homem se esquece de outra possibilidade de lida com as coisas e passa a corresponder à provocação técnica de domínio e exploração dos entes, o que estimula a rapidez, velocidade e agitação cotidiana em meio às suas ocupações.

Prosseguindo em uma reflexão ontológica podemos ainda verificar, a partir do apontamento ôntico de Bauman (2001) sobre a principal característica moderna ser o seu movimento constante de modernização, que o movimento de estar sempre produzindo, acumulando e explorando foi também designado por Heidegger (1954/2007) em sua meditação sobre a técnica, quando fica claro o modo de desvelamento de mundo ao qual o homem moderno e contemporâneo corresponde. Ainda nesse aspecto, de acordo com Duarte (2010),



Heidegger também explicita tal movimento quando afirmou que a modernidade é uma época que se assume como nova, isto é, o próprio homem ocupa a posição de ser o posicionador de mundo, assume-se como o centro referencial da verdade e conhecimento, alcançados através do progresso técnico e científico. Nesse sentido, podemos pensar que a modernidade se caracterizaria sim por um processo de contínua modernização, na qual o homem ocupa a posição daquele que é centro e base, medida e referência de todos os entes, responsável supremo pelo desenvolvimento da humanidade. No ímpeto de sua autoafirmação como sujeito do conhecimento e de sua vontade de querer dominar, o homem se mantém em uma operacionalização da vida, ocupando-se do controle dos entes e afastando-se cada vez mais do ser. O homem é, assim, convocado a buscar compulsivamente um movimento e um fazer, que implica a criação e destruição (descarte) contínua de tudo o que ele toma pela frente. Desta forma, podemos refletir que o homem convocado a requerer ao modo do desafio e exploração pela essência da técnica moderna, assume-se como o dono da ação, sobretudo incesante, tomando-se como sujeito do conhecimento e da verdade.

Quanto ao declínio dos objetivos e da satisfação, verificados por Bauman (2001), podemos lembrar das causas aristotélicas e retomar Heidegger (1954/2007) em seu questionamento da técnica. Nela ficou claro que a causa eficiente ganha destaque na modernidade e as demais são obscurecidas. Assim, o declínio de objetivos, finalizações e satisfações pode ser pensado como o reflexo ôntico do obscurecimento das causas formais e finais, que leva a um estado de não finalização ou plenitude das coisas. Perdem-se as medidas e a realização. Concretamente, essa perda de limites e finalidades desafia o homem a um fazer e a uma produção constantes, que não conseguem alcançar um estado de satisfação plena e acabam por configurar uma cadência de ação que podemos chamar de compulsiva, já que constante, repetitiva, irrefletida e sem limites.

Em relação à segunda característica da época contemporânea verificada por Bauman (2001), acerca da privatização e fragmentação ocorridas nesse novo momento histórico, podemos pensar mais uma vez com Heidegger que, antes de se colocar como indivíduo ou coletivo, o ser-ai já se tomou como homem e como sujeito. E é na medida em que o homem se entende como sujeito/ substrato, a partir da metafísica moderna, que a escolha entre o individual e coletivo se impõe. Portanto, essas duas formas de se colocar no mundo são tardias quanto à consideração do homem como sujeito posicionador dos objetos e do mundo, e ainda mais tardias à sua condição originária de ser-no-mundo-com-os-outros. “Para Heidegger, o homem moderno que se assume como o herdeiro das luzes e do projeto humanista de emancipação da razão é ainda o mesmo homem que se concebe como *subjectum* individual ou coletivo” (Duarte, 2010, p. 32). Desta maneira, a modificação observada por Bauman nos modos de vida dos homens, que deixam de pensar e agir enquanto sociedade e coletividade e passam a se individualizar, não deixa de ser também apenas dois lados da mesma moeda, isto é, deste homem transformado em sujeito.

Do mesmo modo podemos refletir acerca da metáfora dos líquidos utilizada por Bauman (2001) para designar a época contemporânea. Cabe destacar que o autor, ao caracterizar essa época pela maior flexibilização, privatização, liberdade individual e aceleração e valorização do tempo, está tratando do espaço e do tempo enquanto categorias apartadas e independentes, portanto já absorvido pelos sentidos sedimentados neste mundo da técnica que pauta a relação do homem com tais fenômenos ao modo do cálculo e objetividade. Apesar de tardias, tais concepções de tempo e espaço não nos impedem de poder questionar e refletir se a liquefação descrita por ele não poderia corresponder ou expressar a completa desmedida e desenraizamento que o ser-ai experimenta nesta Era da técnica, tal como destacadas por Heidegger (1954/2007).

Como discutimos anteriormente, esta época é marcada pelo esquecimento do ser, por uma objetivação e determinação do homem que, sem pensar os sentidos, permanece na superficialidade (metafísica) e superfluidade dos sentidos dados no cotidiano, deixando-se levar pela correnteza da impessoalidade e se determinar por qualquer verdade nela compartilhada. Deste modo, o homem toma os entes, inclusive ele mesmo, como simplesmente dados e age automática e irrefletidamente de acordo com as prescrições do impessoal. Sem encontrar fundo, ele se esvazia de sentido. E, assim como os líquidos, o homem passa a ser levado, de início e na maioria das vezes, pelo ritmo compulsivo da corrente, fluindo em um devir constante, espalhando-se por todos os lugares onde acha espaço, já que não conhece forma nem finalidade e, portanto, medida. Na desmedida, o homem experimenta uma aceleração cada vez maior da sua rotina e a multiplicação das suas ocupações, pondo-se em uma cadência compulsiva de produção e desempenho.

Aproximando-nos desta maneira da metáfora dos líquidos proposta por Bauman, compreendemos o modo como o homem contemporâneo realiza sua existência no impessoal do mundo, correspondendo à provocação técnica de produção, domínio, controle, disponibilidade, asseguramento e operacionalização; seguindo ideais de produtividade, funcionalidade, eficiência, consumo e desempenho. Tomando-se como sujeito individualizado e interiorizado, segue as prescrições do mundo em um ritmo acelerado e compulsivo de “fazeção” da vida.

## Considerações Finais

A compreensão da relação homem-mundo e do mundo como horizonte histórico de sentido trouxe especial contribuição para pensarmos a Psicologia para além da dualidade entre o psíquico e o social. Heidegger (1954/2007) designou como Era da técnica o horizonte de sentido que caracteriza o mundo moderno,



explicitando o mundo enquanto rede de significância no qual o ser-aí está lançado e age, de início e na maioria das vezes, absorvido no impessoal. O filósofo, nesse aspecto, descreve os sentidos e possibilidades disponíveis na cotidianidade mediana do momento histórico atual, na qual alguns modos de existência emergem como possibilidade diante das determinações e orientações sedimentadas de mundo.

Heidegger (1954/2007) quando medita sobre a questão da técnica e do pensamento calculante, mostra o homem moderno como àquele que corresponde às provocações da essência da técnica moderna, assumindo os propósitos técnico-científicos de dominação, tornando-se sujeito posicionador das coisas, mas também objeto de controle e cálculo. Segundo Duarte (2010), o filósofo parece assim desvelar a base ontológica que dá condição de possibilidade para a compreensão das relações ônticas de saber-poder que permitem ao homem se tomar como sujeito, substrato objetivado e interiorizado, cada vez mais individualizado, e ainda sujeito aos efeitos de diversas forças relacionadas aos jogos de saber-poder presentes no mundo contemporâneo, tal como descritas por Foucault (1976/2005) ao discutir o poder disciplinar e a biopolítica, por exemplo. Ao incluir Bauman na discussão acerca da época presente, destacamos que, apesar de distintas referências teóricas e metodológicas, esses pensadores refletem sobre todo esse processo de objetivação, subjetivação e individualização do homem, bem como sobre aquilo que caracteriza nosso momento histórico e o distingue de épocas anteriores. Como bem salienta Duarte (2010), não se tratou aqui de abolir as diferenças de tais análises, mas de traçar uma delicada aproximação que permitiu uma ampla compreensão do homem e dos seus modos de existência. Esses estudiosos chamam atenção, cada um a sua maneira, para a redução do sentido de homem tomado enquanto sujeito, individualizado e interiorizado, entendido separadamente do mundo e do contexto onde vive.

Portanto, a partir de uma reflexão ontológica acerca do mundo moderno, que alcançamos no diálogo com Heidegger, por meio do questionamento sobre o sentido que o fundamenta, acreditamos ter nos aproximado de uma compreensão mais originária do momento histórico atual, de muita valia para pensarmos as questões existenciais que abarcam homem e mundo indissociavelmente, saindo assim da perspectiva subjetivista, muitas vezes presente na psicologia. Com base na perspectiva de Heidegger, em diálogo com Bauman, queremos pensar uma psicologia em que o social não esteja em contraponto com o individual. Desse modo, pretende-se inaugurar um outro modo de intervenções em psicologia para além daquelas no âmbito do privado.

Refletir acerca de como se articulam modos de ser, que muitas vezes são tomados como naturalmente dados, tornou possível pensarmos em uma psicologia que, voltada para o social, possa se deslocar da tendência intimista muito própria de sua tradição. Acreditamos, desta forma, que sustentar um diálogo com autores que nos trouxeram uma perspectiva ôntica dos modos de existência assumidas nesse mundo, contribuiu para uma caracterização do horizonte histórico contemporâneo a partir das existências neles em jogo, dos sentidos, determinações e modos de ser possíveis de ser realizar no impessoal deste mundo, revelando um ritmo acelerado e uma cadência compulsiva de ação que marca o modo como a existência se realiza nesta Era da técnica.

## Referências

- Bauman, Z. (1999). *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editora.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editora.
- Birman, J. (2013). Subjetivações e risco na atualidade. *Revista Epos*, 4 (1), 1-24. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-700X2013000100002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2013000100002)
- Duarte, A. (2010). *Vidas em risco: Críticas do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Feijoo, A. M. L. C. (2014). O horizonte histórico da contemporaneidade e a clínica psicológica existencial. In: A. M. L. C. Feijoo & M. B. M. F. Lessa (org.). *Fenomenologia e práticas clínicas* (1a ed.). (pp.121-142). Rio de Janeiro: IFEN.
- Feijoo, A. M. L. C. (2017). Impasses da clínica psicológica existencial em um mundo tecnocrata. In: A. M. L. C. Feijoo & M. B. M. F. Lessa (org.). *Fenomenologia e práticas de pesquisa II*. (pp. 31-50). Rio de Janeiro: IFEN.
- Foucault, M. (2005). Aula de 17 março de 1976. In: M. Bertani & A. Fontana (Eds.), *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. (M. E. Galvão, Trad.). (pp. 285-315). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Han, B. C. (2017). *Sociedade do cansaço* (2a ed.). (E. P. Giachini, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Harvey, D. (1994). *Condição pós-moderna* (4a ed.). São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Heidegger, M. (1959). *Serenidade*. (M. M. Andrade & O. Santos, Trad.). Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.



- Heidegger, M. (2005). *Ser e tempo* (15a ed.). (M. Sá C. Schuback, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1927)
- Heidegger, M. (2007). A questão da técnica. *Scientiae Studia*, 5(3), 375-398. doi: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006> (Original publicado em 1954).
- Heidegger, M. (2008). A questão da técnica. In: M. Heidegger *Ensaaios e conferências*. (E. C. Leão, G. Fogel & M.S.C. Schuback, Trad.). (pp. 11-38). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Original publicado em 1954)
- Heidegger, M. (2010). *Fenomenologia da vida religiosa* (E. P. Giachini, J. Ferrandin & R. Kirchner, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1920)
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo, SP: Editora Barcarolla.
- Magliano, F. R. (2019). *Meditação e clínica: Uma aproximação entre filosofia e psicologia*. Rio de Janeiro, RJ: Edições IFEN.

Submetido em 11.10.2021 – Primeira Decisão Editorial em 09.12.2021 – Aceito em 12.01.2022



Phenomenology,  
Humanities  
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



**TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS**



## EL TERCERO INDISCRETO. PROYECTO DE FENOMENOLOGÍA GENÉTICA \*

MARC RICHIR (1943-2015) \*\*

**Resumen:** ¿Es posible hablar de una intimidad irreductible a una interioridad psicológica? El siguiente texto explora una respuesta a partir de las relaciones íntimas y muy precoces del bebé con la madre, constituidas en la intimidad y que constituye a su vez la figura del tercero indiscreto. Esta relación de sí a sí fundada (fundiert) sobre la relación primitiva y primordial del sí-mismo al sí-mismo maternal es la relación que define la intimidad, y no tiene nada de espacial, ni siquiera de ek-stática, aunque suponga necesariamente, con el juego sin reglas (Winnicott), la mediación del objeto transicional. Esta intimidad la experimentamos todos ciertamente en grados muy diversos. Porque, precisamente, existe el tercero cuya función primitiva es la de la indiscreción. Es desde el concepto de “espacio transicional” que se tematiza lo no-posicional en fenomenología, aquello que se pone en juego antes de la institución simbólica y tiene lugar en un nivel transcendental sito no tanto en el registro de lo intersubjetivo sino en el de una interfacticidad transcendental dual y originaria.

**Palabras clave:** Intimidad, indiscreción, objeto-espacio transicional, Winnicott

**Abstract:** Is it possible to speak from an irreducible intimacy to a psychological interiority? The following text explores an answer to this question based on the intimate and very precocious relations of the baby with his mother, established in the intimacy, and which constitutes the figure of the indiscreet third party. This relation of self to self, founded (fundiert) on the primitive and primordial relation of the self-self to the maternal self-self is the relation that defines intimacy, and has nothing spatial, not even ek-static, even if it necessarily supposes, with the game without rules (Winnicott), the mediation of the transitional object. This intimacy is certainly experienced by all of us in very different ways. Precisely, because there is the third whose primitive function is that of indiscretion. It is from the concept of “transitional space” that the non-positional is thematized in phenomenology, that which comes into play before of the symbolic institution, and takes place at a transcendental level located not so much in the register of the intersubjective but in the dual and original transcendental interfacticity.

**Keywords:** Intimacy, indiscretion, transitional object-space, Winnicott

\* Traducción de Jeison Andrés Suárez-Astaiza, Doctorando Universidad Federal do Ceará, PUJ Cali, y LabFeno/UFPR. (Ndt) Traducimos de *Le tiers indiscret. Ébauche de phénoménologie génétique*. Archivo di Filosofia, Pisa Roma, 2007 pp. 169-173. En relación al tema de la conexión entre la phantasia con lo real, en Winnicott, puede consultarse la parte B del §7 titulado “Del objeto y de los fenómenos transicionales (Winnicott): El acceso a la realidad y su paradoja” (pp. 508-5313) de la obra de Richir *Phantasia, imagination, affectivité*. J. Millon, Grenoble, 2004. De manera semejante, la introducción que hace Pablo Posada Varela, traductor de este breve texto: “El objeto transicional como parteaguas entre fenomenología y psicoanálisis” <https://brumaria.net/2018/02/06/documento-345/> Todos los artículos de Richir están disponibles en los Archivos Richir alojados en la Universidad de Wuppertal a través de la página web creada por Alexander Schnell y Philipp Flock: [www.marc-richir.eu](http://www.marc-richir.eu) Finalmente, quiero agradecer a mi amiga Natalia Ramirez por su ayuda en la revisión de algunas partes de este texto

\*\* Marc Richir (1943-2015), filósofo belga, fue el responsable de la traducción de un conjunto de obras inéditas de Husserl: Hua XXIII, Hua XXXIV, Hua XXXIII, Hua XXXV, Hua XXXIII.



Después de un período histórico caracterizado, en filosofía “continental”, por el menosprecio o incluso la exclusión de todo lo que podría asemejarse, de un modo u otro, a la interioridad “período que no está concluido en los hechos pero que sin duda lo está espiritualmente”, mi punto de partida tiene en cuenta la problemática del tercero desde la intimidad, intimidad de sí consigo mismo o intimidad de sí-mismo con otro. Esto me parece justificado por la fenomenología genética, o al menos por el considerable aporte del psicoanálisis, en particular el de Winnicott, a lo que hoy puede elaborarse como fenomenología genética. Este aporte ha puesto el acento, como nunca antes, en las relaciones íntimas, y muy precoces, del lactante con la madre. Mientras que el recién nacido sale del vientre materno como un pequeño mamífero, le corresponde a la madre, ya plenamente humana, humanizar o civilizar al lactante al menos en un registro elemental, pero fundamental. En lugar, pues, de considerar el origen como una especie de trauma originario, como se ha hecho frecuentemente a lo largo del siglo, esta nueva forma de considerar las cosas parte de una intimidad originaria, que puede estar asediada o incluso efectivamente perturbada por irrupciones traumáticas. No se trata ciertamente del retorno a una especie de estado de naturaleza sino, todo lo contrario, de evidenciar una relación ya siempre humana en el origen que es fundadora de la humanidad, no de un modo simple e irónico sino extraordinariamente complejo. Es cierto que la naturaleza (el desarrollo físico-fisiológico del infante) tiene ahí su lugar, pero de un modo normalmente indeterminado e inasignable, como sucede siempre en los asuntos humanos.

Por razones de tiempo, no podremos desplegar aquí los detalles de la estructura y génesis de las relaciones entre la madre y su bebé. Será suficiente insistir sobre las dos dimensiones relacionadas entre sí. La primera en la que, si, como dice Winnicott, la madre es lo “suficientemente buena”, es decir, entre la postura en la que consideraría a su hijo como un objeto separado y quejumbroso que tendría que alimentar periódicamente para calmarlo, y la postura en la que el lactante sería para ella un apéndice de sí misma que tendría que “cuidar” para mantenerlo bajo su control, ella se ocupa de los cuidados del bebé al entrar en contacto con él como un viviente en sentido pleno, esto es, por *Einfühlung* de lo que siente a través de lo que, de sí misma, manifiesta. Por ser incontrolable, o relativamente controlable, enigmática o misteriosa, esta *Einfühlung*, si tiene lugar realmente, es mucho más primitiva o arcaica que toda “proyección” psicológica, tiene el efecto de despertar la *Einfühlung* de la madre por el bebé. Para simplificar, o subsumir la *Einfühlung* en la mirada “mirada que pasa por los ojos pero que no se reduce simplemente a una mera recepción de lo visual—, podemos decir que la mirada de la madre sobre su bebé tiene el efecto de despertar la mirada de éste sobre ella. Ahora bien, una mirada es verdaderamente tal si está habitada, y habitada de una vida, es decir, de una afectividad irisada o modulada en afecciones que se propagan en la calidez y el aroma del cuerpo maternal, en el sonido de su voz, en sus caricias, etc. Y esa mirada es la que, justamente, despierta la mirada del lactante, lo hace situarse aquí en relación al allá, aunque, en el registro puramente corporal, haya todavía una relativa indistinción de ambos cuerpos, en lo que es, para el bebé (pero de una manera mucho más oculta y sutil para la madre ya adulta), el seno materno —verdadera “tierra que no se mueve”, para usar una hermosa expresión de Husserl. La madre, pues, casi hace parte del infante (a condición de que podamos hablar aquí de partes), casi, porque también existe esta segunda dimensión, de la que todavía no he hablado, de las relaciones madre/lactante. En las primeras semanas de vida, lo que marca el ritmo de estas relaciones es la alternancia hambre/saciedad y, afortunadamente, para la autonomía del infante, la atención maternal no siempre está en armonía con este ritmo. Hay, entonces, si se quiere, aunque este término aún no tenga sentido para el bebé, fases de ausencia de la madre. Estas fases de ausencia pueden dar lugar, o bien a una alucinación del pecho materno, el cual al no nutrir, o más profundamente al ser ciego, sin mirada o dotado de una mirada vacía, va acompañado de angustia, o bien puede dar lugar, según lo que es la primera manifestación del genio humano, a la “creación” del objeto transicional (Winnicott), esto es, a la constitución de la relación con la madre en la ausencia factual de ésta.

Conviene estar especialmente atento a este momento, porque es el momento constitutivo de la intimidad. Por un lado, cuando la relación madre/hijo se produce, la madre se siente (*fühlen*) efectivamente en relación, es decir, también se siente allá donde, por su relación (su mirada), su bebé se siente, de modo que, por otro lado, y en sentido inverso, el lactante se siente allá donde se siente su madre y, por eso, de vuelta llega a sentirse él mismo en la relación. Por esto, la ausencia factual de la madre no es *eo ipso* catastrófica ni traumática. El bebé puede sentir-se a través de la sensación (que debe tener lugar) del objeto transicional, y este, del trozo de tela que en general suele ser, puede emigrar a una parte del cuerpo del propio infante o incluso al sonido de su propia voz en el balbuceo. La autonomía del bebé estará completa cuando el pecho mismo se haya vuelto transicional – transicional, si entendemos bien, por la transición infinita de sí-mismo a otro y de sí-mismo a sí-mismo. Y si aquí hay traumatismo, es en el doble sentido de que el acto de nutrirse (succionar el pecho) parece destruir su objeto en una ingesta que parece caníbal,



y donde, por otro lado, el pecho (la madre) que parece devorado, no obstante, por su parte, parece tomar represalias, aunque sólo sea “dejando caer” (en todos los sentidos de la expresión) a su bebé.

Esta relación de sí-mismo a sí-mismo fundada (fundiert en el sentido husserliano) sobre la relación primitiva y primordial del sí-mismo al sí-mismo maternal es la relación que define la intimidad, que nada tiene de espacial, ni siquiera de ek-stática, aunque requiera, con el juego sin reglas (Winnicott), la mediación del objeto transicional (no hay auto-afección pura que sea una ilusión trascendental). Esta intimidad la tenemos todos y ciertamente en grados muy diversos. Porque precisamente, existe el tercero cuya función primitiva es, tal será mi tesis, la de la indiscreción.

Antes de continuar, y para evitar cualquier ambigüedad, precisemos que esta relación de sí-mismo a sí-mismo no es una relación de sujeto a objeto, que no hay en ella nada de Gegend que la haga un Gegenstand, ya que se trata de una relación sin posición (Setzung) y esto en la medida en que el “objeto” transicional que la mediatiza desempeña su papel transicional sólo en la medida en que no es puesto (como “real”), sino que es, en términos husserlianos, “perzipiert” por la phantasia. La mirada en sí misma, cuando no se mezcla con un ver lanzado simplemente sobre una cosa, sino cuando mira, despertándose con ello una mirada, no “considera” nada que sea figurado o figurable para la imaginación (el fantasma) y, sin embargo, a través de la phantasia, que no es la imaginación, “percibe” algo (etwas) que se mueve o vive en tanto desajuste de sí-mismo a sí-mismo como nada de espacio y tiempo. La mirada despierta es, pues, también algo de este tipo, de modo que la relación de sí-mismo a sí-mismo es “contacto” de sí a sí, en la afección en tanto desajuste como nada de espacio y tiempo. Es este extraño contacto lo que llamamos consciencia, y en este sentido, la conciencia de sí no es otra cosa que el “contacto” en y por un tal tipo de desajuste entre una mirada que, en la intimidad, es la huella del otro, y la mirada de la conciencia. Esta es, si se quiere, una primera figura del tercero, pero que no tiene nada de indiscreto ya que no tiene nada más que “percibir” del otro que la invisibilidad o la infigurabilidad intuitiva de la conciencia. Esto nos ahorra la dialéctica del Amo y el Esclavo, porque nos exime del punto enteramente metafísico de un ojo capaz de inspeccionar la conciencia incluso hasta en sus “entrañas” para desplegarla en la visibilidad del cuerpo o de la cosa, y por lo tanto, amenazarla de muerte “según una figura desplazada de lo que tiene de kleiniano la idea de las represalias infligidas por otros. Queda por saber, aunque es una cuestión que no puedo abordar aquí, si esta mirada del sí-mismo de la conciencia de sí tiene algo que ver con una mirada que sería divina: es suficiente afirmar que en este caso hablamos tanto de una voz silenciosa como de una mirada, y que la concepción de esta relación no se mantendría, sin duda más allá de toda ortodoxia, sino a condición de que Dios mismo no sea puesto, es decir, clásicamente, no sea puesto como existente. Así como, en el intercambio de miradas, los otros, al igual que yo mismo, no somos entes ni existentes puestos, sino seres (Wesen) no puestos, aunque vivos.

Esto es suficiente para hacernos comprender que, en lo que respecta a la intimidad, la indiscreción sólo puede provenir del tercero y que éste sólo puede provenir de la posición (thesis, Setzung) pues es la que hace surgir el área transicional, campo, como hemos visto, de la phantasia “perceptiva”, que no es intencional ni posicional, es decir, susceptible de posición. Si esta última interviene, no es la phantasia la que se pone en acto, sino la imaginación, tanto intencional como cuasi-posicional del objeto (y no de la phantasia) a la que ella remite a través de una “imagen” (el Bildobjekt de Husserl) que es un simulacro (no existe en la pretensión intencional pero funge como tal ya que “captura” la significatividad intencional del objeto que parece figurar). La imaginación constituye así un tercero en la intimidad de la conciencia, aunque ella sea, como decimos, subjetiva.

Para entender en qué medida puede este tercero ser indiscreto, debemos recordar los diversos sentidos de la palabra: intempestivo por descuido, inoportuno, molesto o inadecuado, o incluso, según el sentido más común, aquel que busca saber un secreto o lo expone revelándolo. Así, la imaginación constituye un tercero indiscreto en la intimidad en la medida en que interviene distraídamente de un modo intempestivo y, literalmente, inapropiado por la perturbación que introduce. Al contacto de sí consigo mismo por y en desajuste lo sustituye una vida imaginaria en la imaginación, un ensueño en un cuasi-afuera, o incluso, en los casos cercanos a la patología (si no patológicos), una intriga con una especie de Genio Maligno que, un poco como en Descartes, hace del sí-mismo algo así como el juguete, dentro de una leyenda narrada de hecho por nadie, de significatividades intencionales (sin sí-mismo “real”) e imaginativas. Sin duda, nada es tan indiscreto con respecto a la intimidad del verdadero sí-mismo como estas “historias” que el “falso sí-mismo” parece fabricar para dar coherencia a la vida del sí-mismo. Y es mucho más engañoso porque “no puedo mostrarlo aquí”, la afectividad se involucra bajo la forma de afectos. Las “historias” que pueden ser atractivas o repulsivas, alegres o infelices, siempre son indiscretas, en la medida en que también parecen revelar a quien las narra el secreto o la clave de su personalidad. Aquí hay una connivencia de lo indiscreto y lo falso. Lo primordial cuyo secreto parece haber sido penetrado es pseudo-primordial, y su astucia es tal que, por la escisión o la disociación (Spaltung) que está en juego aquí, lo primordial parece haberse “olvidado”. El secreto revelado es, a fin de cuentas, un secreto de polichinela: accesible a la psicología siempre más o menos racionalmente, aunque sea agudizado hasta la perspicacia de lo que llamamos sospecha e intuición.



De la misma forma, podemos concebir que en determinados casos, la percepción sensible (*Wahrnehmung*) puede desempeñar el papel del tercero indiscreto. Para esto, basta considerar que la imaginación no es una mirada, sino un ver, y un ver, como lo acabamos de señalar, que se pierde olvidándose en el ver que ve, y considerar además que la *Wahrnehmung* es una mezcla de ver y mirar, para comprender que si la imaginación desempeña un papel predominante en tal o cual percepción, al punto que sus significatividades intencionales (imaginativas) habiten la significatividad intencional perceptiva a espaldas incluso de la consciencia dóxica que la pretende, el objeto sensible intencionado también constituiría en la percepción un tercero indiscreto, intempestivo e inoportuno, ya que parecería (hoy en día estamos acostumbrados a eso) espectacular, ostentoso, agresivo, de mal gusto, incluso francamente feo, pero también excesivamente llamativo o, en una palabra que lo resume todo: “mediático”. Estos objetos y sus presentaciones nos sacan de nuestra propia intimidad, para proyectarnos, como dicen los sociólogos con demasiada facilidad, no en lo social y una imagen de lo social, sino, de nuevo, en lo imaginario, y en este caso, en un imaginario inmediatamente próximo al Genio Maligno como manipulador de nuestros pensamientos y afectos. Con la intención de seducir, nos revela los secretos del tercero indiscreto que llevamos dentro y que, la mayoría de las veces, cultivamos con cierta complacencia.

Finalmente tenemos el caso más evidente del tercero indiscreto. Es el caso del otro tal y como es percibido al modo, ciertamente equívoco, descrito por Husserl, a saber, sensiblemente, por la posición de su *Leibkörper*, en una mezcla de mirada y ver. Bajo esta forma, es cierto, la amenaza de indiscreción del tercero puede llevarse al máximo. Porque si es percibido como alter ego, lo es ya como tercero en relación al mí-mismo modificado en alter ego de ese alter ego, es decir, tal es la dificultad, a mí-mismo como “modificación” (el término es de Husserl) del tercero que ya se ha constituido en mí con respecto a mí intimidad la “modificación” husserliana por otros llega demasiado tarde, porque la posición ya se ha inmiscuido, por ejemplo en relación a este contacto en y por desajuste que tiene lugar sin posición en la mirada y el intercambio de miradas. En consecuencia, aquí no se trata tanto de que me vuelvo otro en relación al mí-mismo como primordial, sino que, en la situación descrita por Husserl, me vuelvo a mí-mismo (y casi circularmente, de modo narcisista) un tercero, y un tercero muy indiscreto respecto a mí intimidad, una especie de “caballo de Troya” o “punto de entrada” a lo que podríamos llamar “poder de efracción” del otro. Este tercero en mí no debe traicionarme (y traicionar mis secretos) a los ojos del tercero fuera de mí, pero si la relación del yo íntimo con su tercero es viva y no se evapora en la “imagen” del sí-mismo que sería el tercero imaginario, este tercero es también el que supuestamente conoce mis secretos y aparentemente es capaz de protegerlos de las indiscretas inquisiciones ajenas. Su papel es, pues, complejo y ambiguo. Es la figura puesta, o mejor trans-puesta, de la mirada no posicional (que nada pone, que únicamente entra en contacto en y por desajuste como nada de espacio y tiempo) de la consciencia de sí. Pero igualmente, con este tercero, que se puede combinar con los otros dos, el contacto íntimo de sí a sí se puede romper “y del mismo modo, el contacto íntimo de sí-mismo al sí-mismo del otro. Para hablar en palabras de Rousseau, el amor propio puede cubrir de una manera muy indiscreta (intempestiva) el amor de sí. Y esto constituye todos los avatares de lo instituido socialmente, incluida la ética (las costumbres) y la religión. La verdad no hace más que parpadear de manera inestable y fluctuante, fugaz, por destellos, en la mirada y el intercambio de miradas. La ilusión, el engaño y la mentira van de la mano con la indiscreción del tercero, y el tercero sólo puede permanecer discreto si no se pone y no es puesto. Esta es, sin duda, la nueva mediación que me parece necesaria introducir en la problemática de la alteridad, si al menos queremos escapar tanto de la trivialidad de la desmultiplicación social del yo como de la hipérbole de un otro perseguidor del cual el sí-mismo, en el traumatismo, sería originariamente responsable.

El asunto aquí es el de saber si y cómo, en un origen tan arcaico que nunca habría tenido lugar, se puede plantear la cuestión del otro originario. Lugar propicio para retomar el cuestionamiento trascendental, para abrir una dimensión o un registro que originariamente no tenga nada de ontológico o ético —a menos que entendamos por *ethos* el enigma de la humanidad, la forma humana de comportarse, en la intersección insituable de la “naturaleza” y la “cultura” sin que podamos, por lo tanto, discernir nunca lo que hay de “naturaleza” en el hombre, aunque haya algo de bueno en él, y no sólo desde un punto de vista físico-químico. Es un gran “descubrimiento”, más de la fenomenología, y en particular de Husserl, que del psicoanálisis, al menos como teoría, haber intuido que lo no posicional (lo que no puede ser puesto sin ser transpuesto siendo totalmente deformado) desempeña en nosotros un papel tan importante, si no más, en nuestra vida, que lo posicional (lo que ya en potencia puede ser puesto en acto sin sufrir deformaciones). Habremos comprendido hasta qué punto el hecho de reconsiderar de esta forma, la más radicalmente posible, los asuntos a pensar, puede llevarnos a poner en marcha de nuevo no sólo la fenomenología sino indudablemente también toda la filosofía. Lo no posicional, Kant lo había entendido implícitamente, nos permite escapar del reino y la pasión de la determinación.



**Editor – Adriano Furtado Holanda**

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>  
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]  
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL  
Email: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com) / [aholanda@ufpr.br](mailto:aholanda@ufpr.br)